# DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

# THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME XX.

---

## CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

| | |
|---|---|
| A BESANÇON, | chez Turbergue, libraire. |
| LYON, | — Girard et Josserand, libraires. |
| — | — Briday, libraire. |
| MONTPELLIER, | — Séguin, libraire. |
| — | — Veuve Malavialle, libraire. |
| ANGERS, | — Lainé frères, libraires. |
| — | — Barassé, libraire. |
| NANTES, | — Mazeau frères, libraires. |
| — | — Poirier-Legros, libraire. |
| METZ, | — Mme Constant Loiez, libraire. |
| LILLE, | — Quaré, libraire. |
| DIJON, | — Hémery, libraire. |
| ROUEN, | — Fleury, libraire. |
| ARRAS, | — Brunet, libraire. |
| NANCY, | — Vagner, imprimeur-libraire. |
| TOULOUSE, | — Ferrère, libraire. |
| LE MANS, | — Leguicheux-Gallienne, libraire. |
| CASTRES, | — Granier, libraire. |
| REIMS, | — Bonnefoy, libraire. |
| LIMOGES, | — Dilhan-Vivès, libraire. |
| CLERMONT, | — Dilhan-Vivès, libraire. |
| TOURS, | — Cattier, libraire. |
| CHAMBÉRY, | — Perrin, libraire. |
| ANNECY, | — Burdet, imprimeur-libraire. |
| ROME, | — Merle, libraire. |
| MILAN, | — Dumolard, libraire. |
| — | — Boniardi-Pogliani, libraire. |
| TURIN, | — Marietti (Hyacinthe), libraire. |
| MADRID, | — Bailly-Baillière, libraire. |
| — | — J.-L. Poupart, libraire. |
| LONDRES, | — Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square. |
| GENÈVE, | — Marc-Mehling, libraire. |
| BRUXELLES, | — H. Goemaere, libraire. |
| GÊNES, | — Fassi-Como, libraire. |
| LISBONNE, | — Melchiades et Ce. |

---

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

# DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

# THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homiletique, la pédagogique, la liturgique, l'art chretien, le droit ecclésiastique;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des herésies, la patrologie, l'histoire de la litterature theologique, la biographie des principaux personnages;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS


DU D<sup></sup>r WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue;


Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR L'ABBÉ I. GOSCHLER

TOME XX

DEUXIÈME TIRAGE

RAVENNE — RYSWICK


PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE
1864






# DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

# THÉOLOGIE CATHOLIQUE

---

## R

**RAVENNE (ARCHEVÊCHÉ DE).** L'histoire des archevêques de Ravenne, jusqu'au neuvième siècle, présente plus qu'un intérêt local, notamment à dater de 404, époque à laquelle l'empereur Honorius fit de Ravenne la capitale de l'empire d'Occident. On cite comme premier évêque de Ravenne *Apollinaire,* disciple de S. Pierre. On ne connaît que le nom de ses successeurs jusqu'à *Sévère,* évêque de 346 à 391. Quant à Sévère lui-même, on sait simplement que, depuis Apollinaire jusqu'à son temps, il fut le plus éminent des évêques de Ravenne par sa vertu et son activité. Agnellus, prêtre et abbé de Ravenne, qui écrivit l'histoire des pontifes de cette ville, sous le pontificat de Grégoire IV (828-844) (1), dit que Sévère assista au synode de Sardique avec les légats du Pape. Sous l'épiscopat d'*Ursus* (400-412) l'empereur Honorius fixa sa résidence à Ravenne. Agnellus dit d'Ursus qu'il bâtit le superbe temple de son nom, sans doute avec le concours de l'empereur, et c'est en effet de celui-ci que provinrent les domaines que cette Église avait en Sicile. Sous *Pierre Ier*, successeur d'Ursus (412-425), sous *Néo* (425-430) et *Exsupérantius* (430-432), on continua à bâtir et à orner les églises, et, après la mort d'Honorius (423) (1), Galla Placidia, sœur de ce prince et mère de Valentinien III, manifesta son zèle pour la splendeur de Ravenne, qui était devenue une seconde Rome.

Agnellus rapporte de *Jean Angéloptès* (432-439), successeur d'Exsupérantius, que l'empereur Valentinien III l'avait préposé, en qualité de métropolitain, à quatorze villes, et l'avait honoré du pallium : *Iste* (*Johannes*) *primus ab Augusto* (*Valentiniano*) *pallium ex candida lana accepit, ut mos est Romanorum Pontifici super duplo idem induere, quo usus est ipse et successores sui usque in præsentem diem.* Ce qu'il y a de vrai dans ce renseignement d'Agnellus, c'est que le Saint-Siége érigea, à la demande de l'empereur Valentinien, l'évêché de Ravenne en métropole; mais ce qu'Agnellus, hostile au Saint-Siége, dit de la collation du pallium est faux. Du reste, à

(1) Publiée par Muratori, *Rer. Ital. scriptor.*, t. II, Mediolani, 1723.

(1) *Voy.* HONORIUS.

l'occasion de ce texte d'Agnellus, on a soutenu qu'originairement le pallium était conféré aux archevêques par l'empereur (1). On voit clairement combien peu les prétendus priviléges que l'empereur accorda à l'archevêque Jean Angéloptès, s'il en accorda réellement, affranchirent le siége de Ravenne de sa dépendance *particulière* à l'égard du Pape, en sa qualité de patriarche, puisque *S. Pierre Chrysologue* (2), successeur immédiat de Jean Angéloptès, fut sacré par Sixte III, à Rome, où s'était rendue une députation des électeurs de Ravenne, pour proposer un autre candidat au Pape et le faire sacrer par lui (3). Nous ajouterons ici un court complément à l'article PIERRE CHRYSOLOGUE. Dupin et d'autres prétendent que les lignes qui terminent la lettre de P. Chrysologue à l'hérétique Eutychès: *In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his quæ a beatissimo Papa Romanæ civitatis scripta sunt obedienter attendas, quoniam beatus Petrus, qui in propria sede vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem. Nos enim, pro studio pacis et fidei, extra consensum Romanæ civitatis episcopi causas audire non possumus;* que ces lignes ont été postérieurement ajoutées, par pure adulation pour le Saint-Siége. Mais ce qui réfute cette assertion, c'est qu'Agnellus, dans l'extrait qu'il donne de cette lettre, dit absolument la même chose en d'autres termes : *Vere oportet te humiliari ad sanctum Romanum Pontificem et diligenter ejus præcepta custodire.* ET NON ALITER ÆSTIMES NISI QUOD BEATUS PETRUS APOSTOLUS VIVUS SIT ET APOSTOLATUS CATHEDRÆ ROMANÆ SEDIS IN CARNE TENEAT PRINCIPATUM (4).

(1) *Voir* Muratori, l. c., p. 8-15, 73, 81.
(2) *Voy.* CHRYSOLOGUE.
(3) Murat., l. c., p. 78.
(4) Id.

Chrysologue, d'après Muratori, occupa le siége de Ravenne de 439 à 450.

Il fut remplacé par *Jean II* (450-496), qui ne se montra pas indigne de son prédécesseur. Il fut, il est vrai, fortement blâmé par le Pape Simplicius d'avoir ordonné un évêque à l'insu du Pape; mais il déploya de l'activité et du dévouement partout où l'Italie en réclamait, dans des temps si désastreux pour elle. Ainsi il fit partie de la députation à la tête de laquelle Léon le Grand marcha au-devant d'Attila (1) et le décida à abandonner l'Italie; il entra en négociation, au nom d'Odoacre, avec Théodoric, roi des Ostrogoths, au sujet de la reddition de sa ville métropolitaine, implora la clémence de Théodoric en faveur des habitants de Ravenne et de tous les Romains.

Les deux successeurs de Jean II furent *Pierre III* et *Aurélien*. Le dernier mourut vers 522; Pierre assista à plusieurs synodes qui furent tenus à Rome à l'occasion du conflit élevé entre le Pape Symmaque et l'antipape Laurent.

Après Aurélien le siége de Ravenne fut honorablement occupé par *Ecclésius* (524-534), qui accompagna le Pape Jean I[er] dans sa mission à Constantinople. On sait qu'à son retour de Constantinople le Pape Jean I[er] fut emprisonné à Ravenne par le roi Théodoric et qu'il y mourut en 526. Théodoric décéda la même année, également à Ravenne, dont il avait fait sa résidence et qu'il avait dotée de palais magnifiques. Sa fille Amalasonthe lui éleva un tombeau sur une éminence qui dominait Ravenne, le port et le rivage. Ce tombeau consistait en une chapelle circulaire de 10 mètres de diamètre, couronnée par une coupole d'un seul morceau de granit; du milieu de la coupole s'élevaient quatre colonnes supportant

(1) *Voy.* ATTILA.

un vase en porphyre qui contenait les restes de Théodoric et qu'entouraient les statues des douze Apôtres. Ce fut sous le règne d'Amalasonthe que, par les soins de Julien le Trésorier et de l'archevêque Ecclésius, on bâtit la célèbre église de Saint-Vital, qui ne fut achevée que sous l'épiscopat de Maximien. Ecclésius entra en lutte avec une partie de son clergé, et ce différend fut résolu par un décret du Pape Félix IV, auquel les partis en avaient appelé (1). Ecclésius mourut en 534 et fut remplacé par *Ursicinus*, qui, décédé vers 538, eut pour successeur *Victor* (†546). Tous deux, malgré les troubles de la guerre, s'appliquèrent à embellir leurs églises. Pendant la vacance du siége, entre Ursicinus et Victor, dans les derniers jours de l'année 539, Ravenne fut prise par Bélisaire. Au mois de mai suivant le célèbre capitaine retourna à Constantinople, emmenant prisonnier le roi des Goths, Vitigès. Peu de temps après, Totila rétablit le royaume des Goths, dont la durée ne fut plus, dès lors, que fort éphémère.

Le successeur de Victor au siége de Ravenne fut *Maximien*, que le Pape Vigile sacra au mois d'octobre 546, à Pétrée, en Achaïe. Agnellus dit que Maximien reçut le pallium des mains de l'empereur Justinien, ce qui n'est pas plus vrai que ce qu'il avait rapporté de l'envoi du pallium fait par l'empereur Valentinien III à Jean Angéloptès. Ce qui paraît vraisemblable, c'est que Maximien, nommé archevêque de Ravenne par Justinien et sacré par le Pape Vigile, reçut le pallium de ce dernier, mais non sans l'assentiment de l'empereur. Les habitants de Ravenne ne voulurent d'abord pas recevoir leur nouvel archevêque; mais sa libéralité et son affabilité lui conquirent les cœurs des premiers citoyens de la ville; ceux-ci entraînèrent le peuple, qui alla au-devant du pontife bannières déployées, avec des cris de joie et d'enthousiasme, *crucibus et signis*, *et bandis et laudibus*. L'évêque entra solennellement dans la ville, dont les rues étaient pavoisées; on se jeta à ses pieds; on l'installa sur son trône; rien ne manqua à son triomphe. Ce prélat déploya une prodigieuse activité : *Iste* (*Maximianus*) *plus omnibus laboravit quam cæteri pontifices prædecessores sui* (1), dit Agnellus. Il bâtit, embellit, dota de nombreuses églises, les pourvut abondamment de vases sacrés, de reliques précieuses; il se rendit fréquemment à la cour de Constantinople, fit une révision de tous les livres liturgiques (2). Muratori attribue les fréquents voyages de Maximien à Constantinople à l'amitié qui l'unissait à l'empereur Justinien; mais il est probable que la prépondérance de Justinien dans les affaires ecclésiastiques de l'empire en fut aussi la cause. Un de ces voyages eut pour but, est-il dit, la translation du corps de l'apôtre S. André, faite à la demande de l'empereur, translation qui fait pousser à Agnellus ce gémissement déraisonnable : *Et revera, fratres, quod si corpus Andreæ germani Petri principis hic humasset* (i. e. *Maximianus*), *nequaquam nos Romani Pontifices sic subjugassent* (3). On voit, d'après ce qu'Agnellus raconte de la révision des livres liturgiques entreprise par Maximien, que l'Église de Ravenne se servait de la version des Septante, et, quant au Nouveau Testament, de la traduction de S. Jérôme, avec les explications de S. Augustin. Maximien, qui était aussi écrivain, mais dont les ouvrages

(1) *Voir* le décret dans Muratori, l. c., p. 85-91.

(1) L. c., p. 107.

(2) Agnellus donne de nombreux détails sur tous les faits de l'épiscopat de Maximien, faits qui ont été élucidés savamment par Muratori.

(3) L. c., p. 107.

se sont perdus, mourut en février 552.

Quelques mois après sa mort Totila perdit la vie dans une bataille livrée à Narsès, et, en mars 553, la défaite et la mort de Téja, dernier roi des Goths, mirent un terme à leur royaume en Italie. Le successeur de Maximien, *Agnellus* (que l'on confond quelquefois avec l'historien), tira un grand profit pour son Église de la ruine de l'empire des Goths. *Justinianus, rectæ fidei Augustus, omnes Gothorum substantias huic Ecclesiæ* (i. e. *Ravennæ*) *et B. Agnello episcopo habere concessit, non solum in urbibus, sed in suburbanis villis et viculis etiam; et templa, et aras, servos et ancillas, quidquid ad eorum jus vel ritum paganorum pertinere potuit, omnia huic condonavit et concessit, et per privilegia confirmavit, et corporaliter per epistolam tradi fecit, ex parte ita continentem: S. Mater Ecclesia Ravenn., vere mater, vere orthodoxa, nam cæteræ multæ Ecclesiæ falsam, propter metum et terrores principum, superinduxerunt doctrinam; hæc vero et veram et unicam sanctam catholicam tenuit fidem, nunquam mutavit, vel fluctuationes sustinuit; a tempestate quassata immobilis permansit. Igitur iste Beatissimus* (*Agnellus*) *omnes Gothorum Ecclesias reconciliavit, quæ Gothorum temporibus vel regis Theodorici constructæ sunt, quæ, Ariana perfidia, et hæreticorum secta, doctrina et credulitate tenebantur.*

Sous *Pierre IV*, successeur d'Agnellus (567-575), Longinus, premier exarque de Ravenne, vint dans cette ville (1). On a plusieurs lettres adressées par le Pape Grégoire Ier à l'archevêque *Jean III* (575-595), Romain de naissance, que le Saint-Siége lui-même avait envoyé à Ravenne. Quelques-unes de ces lettres donnent des explications sur l'usage du pallium et font connaître en outre les liens qui unissaient Rome et Ravenne. Une autre de ces lettres loue le zèle que Jean déploya dans l'affaire des Trois Chapitres (1). L'archevêque envoya au Pape, au sujet du pallium, une réponse que nous avons encore (2), et dans laquelle il reconnaît que *son Église tient tous ses priviléges de Rome.*

La collection des lettres de Grégoire en renferme plusieurs adressées à *Marinianus*, successeur de Jean III. Ce Marinianus, autrefois confrère du Pape Grégoire au couvent, ne fut élu qu'après que le Pape eut refusé deux autres candidats. Comme on élevait des doutes sur l'orthodoxie de ce prélat au sujet de la question des Trois Chapitres, le Pape Grégoire prit lui-même sa défense (3). En revanche le Pape ne le ménagea pas lorsqu'il eut des reproches à lui faire; mais il lui demeura toujours attaché, comme on le voit notamment dans la lettre, XI, 33, de Grégoire, où il l'invite à venir soigner auprès de lui, à Rome, sa santé affaiblie. Marinianus mourut en 604 (4).

A Marinianus succéda *Jean IV* (605-610); après lequel vinrent *Jean V* (610-629) et *Bonus* (630-642). Agnellus ne dit rien de remarquable de ces trois archevêques, dont il loue les vertus. Il n'en est pas de même de l'archevêque *Maur* (642-671). Ce prélat orgueilleux, autrefois économe de l'Église de Ravenne et abbé de Saint-Barthélemy, se montra, dans les premiers temps de son épiscopat, dévoué au Saint-Siége, comme on le voit par la part que ses

(1) *Voy.* EXARQUE.

(1) *Voy.* CHAPITRES (controverse des Trois). Cf. *Greg.*, *Ep.*, ed. Maur., l. I, 23, 37; II, 35, 40, 46; III, 56; V, 1, 11, 15, 23, 24, 25.

(2) Inter *Ep. Greg.*, III, 57.

(3) *Ep.*, VI, 2.

(4) *Voir Gregorii Ep.*, V, 48, 56; VI, 1, 2, 24, 29, 30, 31, 34; VII, 42, 43, 45; VIII, 15, 16, 20; IX, 9, 10, 52, 74, 79, 80, 95, 96, 98, 124; X, 6, 7, 8, 30; XI, 6, 26, 32, 33, 40; XII, 5, 6, 24; XIII, 17, 47; XIV, 6.

légats prirent au concile que tint à Rome le Pape Martin Ier (1) contre les monothélites; mais il profita du malheur de ce Pape et de la haine de l'empereur Constance II, irrité contre Rome, pour attribuer l'*autocéphalie* à l'Église de Ravenne, c'est-à-dire pour affranchir cette Église archiépiscopale de la dépendance spéciale où elle avait été jusqu'alors à l'égard des Papes, en leur qualité de patriarches d'Occident, dépendance en vertu de laquelle les archevêques de Ravenne devaient faire approuver leur élection par Rome, recevoir le pallium de Rome, se présenter chaque année à Rome, y comparaître toutes les fois que le Pape l'ordonnait, et se trouvaient ainsi, vis-à-vis de Rome, dans une plus grande dépendance que les autres archevêques de l'Occident *hors de l'Italie*. Le décret de l'empereur Constance II, qui proclamait l'autocéphalie à la demande de Maur, se trouve dans *Muratori* (2); il proclame l'Église archiépiscopale de Ravenne libre et exempte : *ab omni majoris sedis ditione exui et sui esse juris*, — *liberam ab omni superiori episcopali conditione, et non subjacere pro quolibet modo* PATRIARCHÆ *antiquæ urbis Romæ, sed manere eam autocephalam, sicut* RELIQUI METROPOLITÆ *pro diversis reipublicæ manentes provinciis, qui et a propriis consecratus episcopis, vestris videlicet, et decore palei, sicut nostræ divinitatis sanctione superna inspiratione perlargitum est*. Quelques auteurs, et Agnellus n'en fait pas doute, disent que le Pape Vitalien (657-671) accorda cette autocéphalie; mais ou le fait est une pure invention, ou Vitalien retira son consentement, comme Agnellus lui-même le raconte. Vitalien prononça l'anathème contre l'archevêque rebelle, qui eut l'audace d'excommunier le Pape! Maur mourut en 671 et eut pour successeur :

*Réparatus* (671-677), qui était tout disposé à perpétuer le schisme, comme Maur s'était servi de lui pour l'établir. Réparatus ne se fit pas sacrer à Rome, mais fut ordonné par trois de ses suffragants, et reçut le pallium des mains de l'empereur. Cependant il parut revenir à de meilleurs sentiments dans les derniers temps de sa vie, et, renonçant à l'autocéphalie, il entra à ce sujet en négociations avec le Pape Donus (674-676) (1).

Après Réparatus le siége de Ravenne fut occupé par *Théodore* (677-691). Il ne se fit pas non plus sacrer à Rome et fut ordonné par ses suffragants.

Les conséquences de l'autocéphalie ne se firent pas attendre; le clergé de Ravenne tomba dans le relâchement et entra en révolte contre son évêque. Celui-ci traita ses prêtres avec une dureté extrême, abolit les statuts du diocèse observés jusqu'alors, *quæ in tempore Felicis Papæ inter sacerdotes et clerum facta sunt*, et diminua les revenus de son clergé. Le schisme alla si loin que tout le clergé de Ravenne se sépara de Théodore et se disposait à avoir recours à Constantinople et à Rome, lorsque Théodore céda aux exigences de ses prêtres.

Mûri par cette expérience Théodore abandonna aux Papes Agathon (679-681), et Léon II (682-684), ses prétentions à l'autocéphalie, fit abroger également par l'empereur Constantin Pogonat le décret de l'empereur Constance II relatif à cette autocéphalie, et convint avec le Pape qu'à l'avenir les archevêques de Ravenne se feraient sacrer à Rome, comme par le passé,

(1) *Voy*. MARTIN I.
(2) L. c., p. 146.

(1) *V*. l. c., 148-50; *Lib. pontif*. Anast. Bibl., *in vita Doni*.

mais qu'à cette occasion ils ne demeureraient que huit jours à Rome; qu'ils recevraient le pallium gratuitement et seraient tenus de comparaître tous les ans, le jour de Saint-Pierre, non pas personnellement, mais par un légat (1).

Conformément à ces conventions l'archevêque *Damien* fut sacré à Rome en 691 et vécut en paix avec le Saint-Siége jusqu'à sa mort (708). Mais l'archevêque *Félix* (708-716), quoique sacré à Rome par le Pape Constantin, revendiqua pour son Église, sinon l'autocéphalie, du moins des priviléges extraordinaires, et entra en désaccord avec le Pape. Toutefois il renonça à ses prétentions à son retour d'un exil auquel l'avait condamné l'empereur Justinien II (2). En général la répugnance du clergé de Ravenne à l'égard de Rome se perpétua, et les Papes se trouvèrent souvent contraints de combattre les prétentions des archevêques de Ravenne. C'est ainsi que le Pape Étienne (752-757) déposa l'archevêque *Serge* pour avoir voulu jouer le rôle d'exarque, après la victoire de Pepin sur les Lombards, qui fit tomber l'exarchat au pouvoir du Pape. Paul I[er] (757-767) rétablit Serge sur son siége (3). L'archevêque *Léon* (770-779) éleva ses prétentions plus haut encore, et, sous prétexte d'une donation faite par Charlemagne à l'Église de Ravenne, s'attribua l'autorité sur un ressort considérable, *Faventiam*, *Forum Populi*, *Forum Livii*, *Cesinas*, *Bobium*, *Comiadum*, *ducatum Ferrariæ*, *seu Imolas atque Bononias*, *una cum universa Pentapoli*, et entra en alliance avec les ennemis du Pape et des Franks (4). Le siége de Ravenne soutint ses prétentions jusque sous le pontificat de Nicolas I[er] (858-867); mais ce Pape les combattit avec vigueur. Peut-être dut-on considérer les controverses de plusieurs archevêques avec les Papes du onzième siècle comme les derniers vestiges des anciennes contestations. Rappelons, en terminant, que le Pape *Jean X*, fils de Marozia, avait été archevêque de Ravenne, ainsi que l'antipape *Clément III* (Guibert), le Pape *Sylvestre II*, *Anselme de Havelberg*.

SCHRÖDL.

**RAVENNE (CONCILES ET SITUATION ACTUELLE DU DIOCÈSE DE).** Quelques auteurs considèrent comme le premier concile de Ravenne la réunion des prélats qui, en 419, à la demande de l'empereur Honorius, s'assemblèrent dans cette ville pour se prononcer sur la validité de l'élection du Pape Boniface, auquel un parti schismatique avait opposé l'antipape Eulalius. Mais cette réunion, qui agit uniquement en vue des intérêts de l'empereur, fut plutôt une commission impériale, s'occupant d'affaires ecclésiastiques, qu'un véritable concile. Elle refusa de se prononcer, en abandonnant la décision à l'empereur (1).

Le véritable premier concile est donc le suivant.

1. En 874 le Pape Jean VIII présida une assemblée de 70 évêques, qui s'étaient réunis à Ravenne pour décider le différend qui s'était élevé entre le patriarche Pierre de Grado et S. Ursus de Venise (2).

2. En 877, 150 évêques se réunirent à Ravenne pour tenir un second synode. Ils décidèrent, entre autres : que les évêques seraient tenus, sous peine d'excommunication, de se faire sacrer dans le délai de trois mois; que tout ra-

(1) *V.* l. c., p. 150-154. Anast. Bibl., *in vita R. P. Agathonis et Leonis II.*

(2) *Voir* Muratori, l. c., p. 166-167. Anast. Bibl., *in Constantino et Nicolao I.*

(3) Cenni, *Mon. dom. Pont. sive Cod. Car.*, Romæ, 1760, t. I, 196, 178, 322.

(4) *Voir* Cenni, p. 321-328.

(1) *Cf. Baluzii Collect. nova Concilior.*, I, p. 369.

(2) *Voir* Hardouin *Concil.*, t. VI, part. I, p. 159. Pagi, *Critica in Baron.*, t. XV, p. 274.

visseur serait excommunié tant qu'il n'aurait pas ramené la femme enlevée; que l'on afficherait publiquement le nom des excommuniés; que quiconque s'absenterait pendant trois dimanches consécutifs de sa paroisse serait passible de l'excommunication. Les autres décrets se rapportent aux obligations qu'ont les juges de faire respecter les droits du clergé, à la conservation du patrimoine de Saint-Pierre, aux prétentions des magistrats civils sur les maisons et à l'hospitalité des ecclésiastiques (1).

3. En 882, Charles le Gros s'étant abouché avec Jean VIII, une nombreuse assemblée des évêques eut lieu à Ravenne, *multorum episcoporum venerabilis cœtus* (2).

4. En 898 un synode présidé par Jean IX rétablit la mémoire du Pape Formose, indignement outragée par Étienne VI, et confirma diverses mesures excellentes, concernant la discipline ecclésiastique, qui avaient été arrêtées dans un synode tenu, la même année, à Rome (3).

5. Le concile de 964 s'occupa des biens ecclésiastiques confisqués (4).

6. En 967 un synode se réunit, en présence de l'empereur Othon I^er^, et s'occupa du diocèse qu'on devait ériger à Magdebourg et de l'élection contestée de l'évêque de Salzbourg (5).

7. En 975 un concile prit des mesures contre la simonie à l'occasion de la collation des abbayes (1).

8. Le concile tenu en 997, sous la présidence de l'archevêque Gerbert, plus tard Sylvestre II, en présence de neuf évêques, promulgua trois canons interdisant la vente des choses saintes, concernant les qualités des ordinands, et défendant de recevoir des honoraires pour des enterrements (2).

9. Diverses ordinations défendues, plusieurs consécrations d'églises avaient eu lieu, durant un malheureux interrègne, à Ravenne, par l'évêque intrus Aldebert. Un synode provincial, convoqué en 1014, par le nouvel archevêque Arnoid ou Arnald, déclara ces ordinations invalides et suspendit ceux qui en avaient profité (3).

10. En 1128 un synode réuni à Ravenne par le Pape Honorius II déposa les deux patriarches d'Aquilée et de Grado, pour avoir favorisé les schismatiques (4).

11. En 1210 un synode provincial s'occupa des moyens d'affranchir les biens ecclésiastiques dont s'étaient emparés des laïques (5).

12. Le synode de 1258 ne prit aucune décision importante (6).

3. En 1261 un concile fut convoqué à Ravenne par le Pape Alexandre IV, qui mourut immédiatement après la convocation. Le concile s'occupa des moyens de se défendre contre l'invasion des Tartares, des plaintes portées par les prêtres séculiers contre les Dominicains et les Franciscains, et de leurs empiétements sur les droits des curés (7).

(1) Hardouin, *Conc.*, t. VI, part. I, p. 185. Baron., *Annal.*, XV, p. 24. Pagi, *ad eumd.*

(2) *Voir* deux documents, concernant les priviléges de l'empereur et ses donations, dans Ughelli, *Ital. sacra*, II, p. 251. Muratori, *Antiq. Ital. medii ævi*, I. Mansi, *Suppl. Conc.*, I, p. 1035.

(3) *Voir* Pagi, *ad Baron.*, XV, p. 498, 592. Mansi, *Suppl.*, I, 1081. Hardouin, VI, part. I, p. 487. Cf. Muratori, *Script. rer. Ital.*, II, p. 1, p. 206.

(4) Hard., VI, I, p. 617.

(5) Id., VI, I, p. 651. Mansi, *Supplem.*, I, p. 1146.

(1) Mansi, *Suppl.*, I, p. 1183.

(2) Pagi, *Crit.*, XVI, p. 357. Hardouin, *Conc.*, t. VI, p. I, p. 753.

(3) Ughelli, *Ital. sacra*, II, 350. Hardouin, VI, I, p. 817. Mansi, *Suppl.*, I, p. 1227.

(4) Hard., VI, II, p. 1131-45.

(5) Mansi, t. II, p. 803.

(6) Id., II, p. 1406.

(7) Hardouin, VII, p. 507. Mansi, II, 1285.

14. Le synode de 1270 prit des mesures contre le détenteur illégitime de l'évêché de Césène (1).

15. Concile de 1280. Insignifiant (2).

16. Concile provincial de 1286, qui décrète diverses mesures contre des abus introduits parmi les laïques et les ecclésiastiques, par exemple contre l'habitude des laïques d'arracher, à l'occasion de leur mariage et de leur réception dans les rangs de la chevalerie, des présents aux ecclésiastiques ; contre le luxe des prélats et leur négligence à l'égard des pauvres ; contre les curés qui ne se font point ordonner prêtres dans le délai d'une année à dater de leur nomination ; contre les usuriers, etc. (3).

17. Synode de 1308. Sans importance (4).

18. Le Pape Clément V ayant formé le projet d'abolir l'ordre des Templiers, le clergé s'assembla dans beaucoup de provinces pour faire connaître son avis sur ce projet et en préparer l'exécution. Ravenne fut un des diocèses qui tint un synode à cette occasion en 1310 (5).

19. L'année suivante, un nouveau synode provincial décréta des canons : *de orationibus fundendis ad Deum pro celeri ordinatione vacantium eccles. cathedral.; de exequiis episcoporum decedent.; de reliquiis sanctorum (earum veritate et certitudine); de paramentis eccles.; de informatione ministrorum et celebrat. missarum; de beneficiis eccles. et de idoneitate et sufficientia (scientia) ministrorum* (6). Les mesures concernant ce dernier point donnent une idée de la déplorable ignorance des ecclésiastiques de ce temps.

(1) Hard., VII, 651.
(2) Id., 838.
(3) Id., 943.
(4) Id., IV, 1281.
(5) Id., VII, 1283. Mansi, *Suppl.*, III, 380 sq.
(6) Hard., VII, 1361.

20. En 1314 un synode provincial se prononça contre les sorties et la conduite des religieuses, contre l'abus de l'excommunication (même *in rebus pecuniariis*), enfin contre le mauvais usage des indulgences. Il décréta des mesures à ce sujet, ainsi que sur l'âge et les qualités des ordinands, sur l'obéissance canonique, les pouvoirs et les prérogatives honorifiques des évêques en visite, mesures contre lesquelles protestèrent quelques abbés et quelques prieurs (1).

21. Synode provincial de 1317, tenu contre certains abus introduits dans la célébration du saint Sacrifice, l'office du dimanche, l'admission au chapitre, le trop grand nombre des clercs dans les paroisses, les restitutions, etc., etc. (2).

22. Synode présidé, en 1569, par le cardinal Jules Feltri de Rovère, pour l'exécution des décrets du concile de Trente (3).

23. Synode diocésain de 1607 (4).

24. Synode diocésain de 1625, présidé par l'archevêque-cardinal Capponi (5).

25. Synode, probablement diocésain, de 1640 (6).

*Organisation de l'Église.* Agnellus (7) relate un fait souvent cité par les canonistes et les historiens de l'Église, savoir : que l'empereur Valentinien III éleva Ravenne au rang de métropole et lui soumit quatorze évêchés suffragants. Mais il a été depuis longtemps remarqué (8) qu'Agnellus, à peine sorti, avec

(1) Cf. *Delectus actor. eccles., seu Nova summa Conc.*, Lugd., 1738, t. I, p. 1550.
(2) Hard., VII, p. 1403, 53.
(3) Bened. XIV, *de Synodo diœces.* Id., l. XII, c. 6, n. 9, sur d'autres synodes de Ravenne antérieurs.
(4) Bened. XIV, l. c., c. 1, c. 9, n. 4.
(5) Id., l. XIII, c. 4, n. 7.
(6) Id., l. XII, c. 6, n. 9.
(7) Dans son Histoire des premiers évêques de Ravenne, publiée par Muratori, *Script. rer. Ital.*, II, 1.
(8) *Voir* Bacchinius, *Præf. in Agnelli Ca-*

le clergé de Ravenne, d'un schisme entretenu par la jalousie, d'ailleurs prévenu contre Rome par des raisons particulières, est un garant peu sûr des faits hostiles aux prérogatives ecclésiastiques de Rome. Ce qui est vraisemblable, c'est qu'à la demande de Valentinien III le Pape éleva Ravenne au rang de métropole et lui soumit la Flaminie et l'Émilie.

D'après la donnée qui fait de Valentinien III le fondateur de la province ecclésiastique de Ravenne, les noms des diocèses suffragants qui auraient été alors subordonnés à cette métropole seraient : 1. Sarsena (Sarsina, au fleuve Savio); 2. Césène; 3. Forum Populi (Forlimpopoli); 4. Forum Livii (Forli); 5. Faventia (Faenza); 6. Forum Cornelia (Imola); 7. Bononia; 8. Mutina (Modène); 9. Regium (Reggio); 10. Parme; 11. Plaisance; 12. Brixillum (Bresello, près du Pô, dans l'État de Modène); 13. Vicohabentia (Vicouenza); 14. Hadria (Adria) (1). Les diocèses de Comaclum (Comacchio) et de Ficuclæ (Cervia) n'existaient pas encore probablement à cette époque.

Au commencement du sixième siècle ces diocèses existent et sont également attribués à Ravenne. Tous ces diocèses appartinrent-ils dès le commencement à la province de Ravenne, comme le dit Agnellus, lui furent-ils attribués par des voies paisibles et légales, c'est ce dont on ne peut répondre, surtout quand on voit le Pape Adrien Ier (772-795) se plaindre à Charlemagne des usurpations du métropolitain de Ravenne, qui s'est arrogé les villes de Faventia, Forum Populi, Forum Livii, Césène, Bobio et Bononia, dont la plupart sont déjà citées par Agnellus comme appartenant de droit à Ravenne.

A la fin du dixième siècle les suffragants de la métropole étaient : Bologne, Césène, Comacchio, Forlimpopoli, Forli, [illegible], Faenza, Ferrare, [illegible], Imola, [illegible], Modène, Plaisance, Parme, Reggio, Sarsine, Vicohabentia (2).

En 1582 Grégoire XIII enleva Imola, Cervia, Modène, Reggio, Parme et Plaisance à Ravenne, et les soumit au nouveau siége de Bologne (3). Clément VIII céda à des réclamations qui lui furent adressées, restitua Imola et Cervia à Ravenne, et décida qu'à l'avenir la province de Ravenne se composerait des diocèses de Adria, Comacchio, Faenza, Forli, Bertinoro, Césène, Sarsine, Ferrare, Rimini, Imola, Cervia (3). Ce nombre diminua encore une fois plus tard. En 1735 Clément XII éleva Ferrare au rang d'archevêché et lui subordonna Comacchio comme suffragant, en attribuant Adria à la province ecclésiastique de Venise. Bertinoro fut uni à Sarsina.

Aujourd'hui le diocèse de Ravenne comprend environ 60,000 fidèles, 61 paroisses, dont 21 à Ravenne même, avec 11,000 âmes. Les chanoines de l'ancienne cathédrale de la Résurrection, [illegible], d'origine grecque, se nommaient cardinaux, *cardinales*. Un de ces chanoines, de l'ordre des diacres, résidait à Rome et avait le privilége d'assister le Pape officiant. Grégoire le Grand lui avait accordé ce privilége : *Recordare in missarum Romanarum solemnibus ubi Ravennas diaconus stabat, et require ubi hodie stet, et cognosces quia Ecclesiam Ravennat. honorare desidero* (4). Plusieurs des églises de Ravenne, si ri-

*tal. antist. Ravennat.*, dans Muratori, l. c., p. 9 sq.

(1) Cf. Baron., *Annal.*, ad ann. 432, t. V.

(1) Mansi, XII, p. 821; XIV, 372; id., p. 201. Wiltsch, *Geogr. et statist. de l'Église* I, 370-372.

(2) *Voir* Ughelli, II, 43, 44.

(3) L. c., p. 48. *Voy.* l'art. BOLOGNE.

(4) Greg. M., *in Epp.*

che en monuments, occupent une place remarquable dans l'histoire de l'art. Tel est Saint-Vital, rotonde surmontée d'une coupole, œuvre du dernier règne des Goths, que Justinien fit orner de mosaïques, d'après le modèle de Sainte-Sophie de Constantinople, et augmenter d'un portique; elle fut consacrée en 547 (1). Tel est encore Saint-Apollinaire, magnifique basilique, bâtie au commencement du sixième siècle par Théodoric, en l'honneur de S. Martin, et qu'il destina à être la cathédrale des Ariens. L'archevêque Agnello (556-569) la consacra au culte catholique. Saint-Nazaire e Celso est une œuvre de la princesse Galla Placidia, fille de Théodose le Grand (v. 440), qui y fut inhumée. C'est une église en forme de croix, surmontée d'une coupole, tout ornée de mosaïques représentant les symboles de l'antiquité chrétienne. Sainte-Marie de la Rotonde, tombeau de Théodoric, bâtie par sa fille Amalasonthe, est un décaèdre régulier au dehors, une rotonde au dedans, dont la coupole est faite d'un seul bloc tiré des rochers de l'Istrie. Saint-Apollinaire, *in Classe*, situé à une lieue de la ville (*Classe fuori*), est une basilique à trois nefs, bâtie par Julianus Argentarius; elle fut terminée en 549; c'est le dernier reste de l'antique et florissant port de Ravenne, qui se nommait *Classes*. La cathédrale actuelle est une œuvre moderne; elle a été bâtie entre 1734 et 1789, d'après les ordres de l'archevêque Mafféo-Nicolai Farsetti, qui fit raser l'ancienne basilique du quatrième siècle.

Cf. Förster, *Manuel du Voyageur en Italie*, Munich, 1846; Carl de Saint-Aloyse, *l'Église catholique dans sa situation actuelle*, Ratisbonne, 1845, p. 400, 211, 244. KERKER.

(1) *Voir* Rumohr, *Rech. sur l'Italie*, III, 200, et Bacchini, *Præfat. ad Agnellum*, in Murat., *Script. rer. Ital.*, II, 1, p. 9 sq.

**RAYMOND LULLE.** *Voyez* LULLE.

**RAYMOND DE PENNAFORT.** *Voy.* PENNAFORT.

**RAYMOND DE SÉBONDE.** *Voy.* SÉBONDE.

**RAYMOND MARTINI**, auteur de la *Pugio fidei*, fleurit dans la seconde moitié du treizième siècle. Il naquit à Subiras, en Catalogne, et entra dans l'ordre des Dominicains de Barcelone vers 1236. Les rois de Castille et d'Aragon avaient, à cette époque, sur la proposition de S. Raymond de Pennafort (1), fondé, dans plusieurs couvents de Dominicains, des colléges destinés à l'étude des langues orientales, dont la connaissance était nécessaire à la conversion des Juifs et des Sarrasins, si nombreux alors en Espagne. Raymond fut un des premiers membres de son ordre qu'un chapitre provincial de Tolède destina, en 1250, à cette étude. Il se distingua bientôt, et parla l'hébreu et l'arabe, dit-on, aussi facilement que le latin. Il profita de ses connaissances pour travailler, par ses sermons et ses écrits, à la conversion des Juifs et des Mahométans et pour réfuter leurs objections contre le Christianisme. Il prêcha pendant quelque temps à Tunis, mais le plus habituellement en Espagne. On n'a pas de détails sur sa vie; on ne sait pas même l'année de sa mort, qui est, en tout cas, postérieure à 1286. La plupart de ses écrits sont perdus ou n'ont pas été encore imprimés; même son fameux traité, *Pugio fidei contra Mauros et Judæos*, demeura longtemps inconnu. Le Chartreux Porchet le cite dans sa *Victoria contra Judæos*; le Minime Pierre Galatin copie souvent l'un et l'autre dans son livre *Secreta veritatis catholicæ*, sans les nommer. Ce fut en 1269 que François Bosquet, évêque de Montpellier, trouva le manuscrit du livre de Raymond dans la

(1) *Voy.* PENNAFORT.

bibliothèque du collége de Foix, à Toulouse, et Joseph de Voisin le publia. Paris, 1651, avec des remarques tirées des écrits rabbiniques. Plus tard J.-B. Carpzow (1) en donna une nouvelle édition avec une introduction et un traité de Hermann, Juif converti, Leipzig et Francfort, 1687.

Le livre de Raymond se divise en trois parties. Il réfute dans la première ceux qui n'admettent aucune révélation divine ; dans la seconde et la troisième il défend la révélation chrétienne contre les objections des Juifs, parlant dans la seconde de la venue du Messie, dans la troisième de la Trinité, du péché originel et de la Rédemption. Partout il argumente en s'appuyant sur le texte original de la Bible et les écrits des rabbins. On prétend que la bibliothèque des Dominicains de Naples possède un exemplaire de la *Pugio* en latin et en hébreu, écrit de la main de Raymond. On lui attribue encore un livre intitulé *Capistrum Judæorum*, qu'on dit exister en manuscrit dans la bibliothèque des Dominicains de Bologne, et une réfutation du Coran, sous le titre de *Summa Saracenorum*, qu'on prétend être écrite en arabe.

Cf. Dupin, *Bibl.*, X, p. 64; Rohrbacher, *Hist. ecclés.*, t. XX, p. 190.

RAYMUNDIANA. *Voy.* CASUISTIQUE.

RAYNALD. *Voyez* ÉGLISE (*hist. de* l') et BARONIUS.

RAZIAS (Ῥαζίς, [illegible]), un des anciens les plus considérés de Jérusalem et des plus fervents sectateurs de la loi mosaïque, au temps des Machabées. Le Syrien Nicanor envoya des soldats pour s'emparer du vieillard; mais, au moment où ils mettaient la main sur lui, il se donna la mort, « préférant, dit l'Écriture, mourir dignement que de tomber au pouvoir des pécheurs et d'être maltraité d'une manière indigne de sa naissance (1). » S. Augustin a explicitement examiné la question de savoir si Razias pécha par ce fait (2) et l'a résolue affirmativement : *Quamvis homo ipse fuerit laudatus, factum tamen ejus narratum est non laudatum, et judicandum magis quam imitandum, quasi ante oculos constitutum.* S. Thomas décide dans le même sens (3). François Victoria et d'autres cherchèrent à justifier ce fait en l'attribuant à une inspiration divine.

Cf. Sérarius, *ad II Mach.*, 14.

RÉALISTES. *Voyez* PHILOSOPHIE ARISTOTELICO-SCHOLASTIQUE.

RECCARÈDE. *Voyez* GOTHS.

RECEZ IMPÉRIAL, document renfermant le résumé des décisions arrêtées par une diète au moment de sa séparation et publiées comme lois de l'empire. Aux plus anciennes époques de l'empire germanique les empereurs et les rois conféraient des affaires les plus importantes avec les états, distribués en deux curies, la curie ecclésiastique et la curie séculière. Quand l'empereur sanctionnait l'avis des états on consignait cet avis dans des actes signés par tous les membres présents à la diète, et ces actes, devenus lois obligatoires pour tous, se nommaient *capitulaires* (4). A leur place furent, plus tard, substituées les *lois de l'empire*, qui étaient faites et rédigées de même que les recez, mais qui, d'après la nature des relations qui s'établirent peu à peu entre l'empereur et les états, occupés de se fortifier dans leur souveraineté territoriale, ne furent bientôt plus, en réalité, des ordonnances obligatoires pour tout le monde et rédigées avec le concours et le conseil de tous les états, mais des traités particuliers

(1) *Voy.* CARPZOW.

(1) II *Mach.*, 14, 37-46.
(2) Ep. 61, et c. *Gaud.*, l. 1, c. 31.
(3) *Sec.*, sect. 9, 64, art. 5, ad 5.
(4) *Voy.* CAPITULAIRES.

stipulés et conclus entre l'empereur et les états considérés comme des corporations. La plupart de ces lois écrites concernaient des concessions de priviléges et le maintien de la paix. Mais, dans le courant du quatorzième et du quinzième siècle, les états, opposés à l'empereur comme corporations, cherchant tous à étendre leur souveraineté territoriale, se trouvèrent, de plus, divisés entre eux par les intérêts particuliers des divers ordres qui les constituaient, et il se forma peu à peu, pour les délibérations des diètes, trois *colléges de l'empire*, indépendants les uns des autres, ayant chacun son organisation : d'abord celui des *villes impériales*, qui, depuis Rodolphe de Habsbourg, comparurent à toutes les diètes sur une convocation spéciale de l'empereur, sans y avoir cependant ni siége ni voix) voix et siége qui leur étaient encore contestés dans le premier quart du dixième siècle); puis le collége des *électeurs;* enfin celui des *princes*, comprenant aussi les prélats, les comtes et les seigneurs. Ces trois colléges recevaient préalablement communication des propositions qu'on devait soumettre aux diètes; leurs résolutions (prises d'abord séparément, plus tard habituellement en commun, après les délibérations isolées de chaque collége et leurs pourparlers mutuels) étaient, dès qu'elles étaient unanimes, soumises, comme *avis des états*, à l'empereur, et, si celui-ci les ratifiait, elles devenaient des *décisions de l'empire*. Lorsque la diète était au moment de se séparer, l'électeur de Mayence, en sa qualité d'archichancelier, rédigeait, au nom de l'empereur et en le faisant signer par tous les états présents, le résumé de toutes les décisions arrêtées durant la diète, afin qu'elles pussent être promulguées comme lois de l'empire, et ce résumé se nommait le recez de l'empire, *recessus imperii*, parce que la diète était renvoyée ou dissoute par la proclamation solennelle de cet acte, qui était ensuite formellement notifié aux tribunaux. A ces *recez principaux* s'ajoutaient des *recez accessoires*, comprenant ou des éclaircissements, ou des résolutions prises, sur des points de moindre importance, entre l'empereur et les états, et non destinés à une publication générale et officielle.

Quoiqu'on se serve abusivement de l'expression de recez en l'appliquant aux lois et aux ordonnances de l'empereur en général, les recez ne renfermaient pas exclusivement des décisions de l'empire régulièrement promulguées. Certains traités, qui n'avaient pas été conclus durant les diètes entre l'empereur et les états, étaient rangés parmi les recez comme lois fondamentales (tels le traité de Passau, compté parmi les recez de 1555; la paix de Westphalie, parmi ceux de 1654), de même que des décisions devenues lois par le consentement des réunions ordinaires et extraordinaires des députations de l'empire. Ces réunions, qui pouvaient être considérées comme des comités permanents des diètes, étaient ou des réunions ordinaires, et celles-ci avaient été instituées, en 1555, pour veiller à la paix, en place de l'ancien gouvernement impérial, et elles étaient tombées en 1606; ou elles étaient extraordinaires, et elles étaient établies chaque fois par des décrets particuliers. Outre les décrets concertés entre l'empereur et les états, les mesures sur lesquelles l'empereur s'accordait uniquement avec les princes les plus puissants étaient aussi parfois, en vue de l'adhésion postérieure des autres états, formulées en recez, d'autant plus que les états absents n'étaient pas liés même par les décisions unanimes des états présents,

avant d'y avoir formellement adhéré par des *lettres additionnelles*.

Cet usage établi, on assista moins souvent aux diètes; celles-ci se terminèrent sans conclusion, sans rédaction de recez, surtout lorsque les empereurs cessèrent de paraître régulièrement en personne aux diètes et que les députés des états délibérèrent sur de simples rapports.

Un autre écueil contre lequel, au moins depuis le schisme du seizième siecle, certaines résolutions de l'empire échouèrent, fut le *jus eundi in partes*, qu'il ne faut pas confondre avec les droits prétendus du corps évangélique (*corpus evangelicorum*) (1). Ce corps, indépendant des diètes, et qui formait, à proprement dire, un État dans l'État, fut toujours réprouvé par les États catholiques comme une usurpation, attendu que la constitution de l'empire ne connaissait en aucune façon des *corps particuliers*, et que la paix de Westphalie ne parlait de la division du corps des États germaniques assemblés aux diètes en deux parties que pour les questions religieuses.

Au lieu de décider, par la majorité des voix de la diète, les affaires religieuses et toutes celles qui en dépendaient dans le sens le plus large, ce droit traditionnel de l'*itio in partes* permettait la séparation des colléges des états en deux parties, d'après les confessions, chacune des parties décidant dans son sein à la majorité des voix, et tâchant, par une convention à l'amiable, de formuler un avis en commun. L'*itio* avait lieu, dans les diètes, à la demande de la majorité de l'une ou de l'autre partie, tandis que dans les tribunaux de l'empire l'unanimité des voix était nécessaire. Les Catholiques en firent usage une fois, les protestants huit fois, dans les diètes.

Il existe autant de recez de l'empire qu'il y a eu de diètes (1). Le *dernier recez impérial* est de 1654; car la diète permanente, réunie depuis 1663 jusqu'à la chute de l'empire à Ratisbonne, n'ayant jamais été dissoute, ne put nécessairement laisser de recez après elle. Les lois promulguées par elle sont purement des avis ratifiés par l'empereur, par conséquent des décisions dont la rédaction en un recez provisoire de l'empire n'a jamais pu se réaliser.

Il résultait, de ce que, dans la confédération qu'on nommait l'*Empire*, qui laissait fort peu de pouvoir à l'empereur, on ne venait à bout de formuler un recez que par la voie des traités conclus entre les empereurs et les états, que le pouvoir des princes et seigneurs n'était guère entravé par ces recez lorsqu'ils obtenaient, par la publication, l'autorité légale. L'assentiment même donné à ces lois n'enlevait rien au principe suivant lequel le prince avait sur son propre territoire tous les droits de l'empereur. Les souverains pouvaient, suivant leurs besoins, compléter ces lois, les modifier dans le ressort de leurs États, et en tant qu'elles ne touchaient pas à des droits intéressant tout l'empire (comme les lois sur les impôts, les douanes, le commerce). D'un autre côté les recez leur donnaient des armes contre les états dans leur propre pays, car ces états, médiatement subordonnés à l'empire, étaient tenus à ses lois, en tant que le souverain du pays le voulait ou y consentait. Les lois impériales n'avaient une vertu obligatoire absolue, positive ou négative, qu'en tant qu'il s'agissait des droits et des relations des États de l'empire entre eux. Du reste, la clause habituelle : « Sauf les usages

(1) *Voy.* Corps évangélique.

(1) *Voir*, sur les collections de ces diètes, Pütter, *Littérature du Droit des États germaniques*, II, 433. Cf. Eichhorn, *Hist. des États et du Droit germanique*, II, § 262.

traditionnels bien et dûment établis, etc., » laissait aux souverains le champ le plus libre pour toutes les modifications possibles. Par conséquent le droit civil et criminel de chaque pays était soustrait au pouvoir législatif de l'empire, tout comme le code pénal de Charles-Quint et le mode général de procédure avaient été subordonnés à cette clause restrictive. En général ce fut le désir d'adapter la constitution de l'empire, datant du temps de Maximilien Ier, à la souveraineté territoriale des États, qui occupa les nombreuses diètes du seizième siècle, et plus on approcha de ce but, grâce au schisme religieux, plus les pouvoirs du gouvernement impérial allèrent en s'amoindrissant. Ce ne fut plus guère qu'une formule extérieure que celle qui indiqua la part qu'eut l'empire aux matières dont depuis longtemps les recez s'occupaient, savoir : la justice, la paix générale et les exécutions de l'empire, les circonscriptions des cercles, l'organisation militaire et la police de l'empire, comprenant les affaires de presse, les monnaies, les postes, le commerce, les douanes, etc.

Cf. Scheidemantel, *Répertoire des droits des États et fiefs germaniques*, Leipzig, 1782; *Manuel des Droits politiques de l'Allemagne*, de Häberlin, 8 vol., 1797, dont le *Lexique politique* de Rotteck-Welcker s'est servi sans le citer; Eichhorn, l. c.; G. Phillips, *Histoire du Droit et de l'Empire germaniques*.

JÖRG.

**RECEZ DE LA DÉPUTATION DU 25 FÉVRIER 1803.** On nomme ainsi l'acte arrêté, à la suite de la paix de Lunéville, art. 5 et 7, par une députation extraordinaire de la diète germanique, et sanctionné par l'empereur, en vertu duquel tous les États ecclésiastiques, à l'exception de ceux de l'archichancelier, des grands-maîtres de l'ordre Teutonique et de l'ordre de Saint-Jean, toutes les villes impériales, sauf six, et enfin tous les bourgs impériaux et libres furent privés de leur existence politique, virent leurs possessions et leurs sujets partagés comme un butin entre les divers États d'Allemagne et quelques princes étrangers, et par lequel les principes de la constitution dix fois séculaire de l'empire germanique furent renversés de fond en comble. L'occasion et le prétexte en furent donnés par la renonciation faite, à la suite de la paix de Lunéville, en 1801, de la rive gauche du Rhin en faveur de la France, renonciation qui, d'après les conditions de cette paix, devait être supportée par l'empire d'Allemagne *collectivement*, et non pas seulement par les souverains des territoires cédés. Cette condition signifiait, comme il résultait déjà du traité conclu, le 5 et le 26 août 1796, entre la Prusse, Bade et la France, non pas que *tous* les États de l'empire formeraient, par des renonciations et des sacrifices proportionnels, un fonds commun pour servir d'indemnité aux États lésés par la renonciation à la rive gauche du Rhin, mais que la masse des dédommagements serait fournie uniquement, ou du moins principalement, par la *sécularisation* des États ecclésiastiques, et aux dépens de la stabilité et de l'intégrité de l'empire. La réalisation de cette mesure fut considérée comme une affaire intérieure de l'empire, et, à cette fin, on nomma, par le recez du 7 novembre 1801, une députation extraordinaire, laquelle se composa des envoyés des quatre électorats de Mayence, de Bohême, de Saxe et de Brandebourg; des quatre principautés de Bavière, de Wurtenberg, de la grand'-maîtrise Teutonique et du duché de Hesse-Cassel.

Mais, en réalité, l'affaire fut conclue entre la France, la Russie et la Prusse,

d'après les conventions secrètes arrêtées à Paris entre les trois premiers, et plus tard avec la Bavière et d'autres États de l'empire. Le projet des indemnités fut réglé à Paris, le 4 juin 1802, par un traité intervenu entre la France et la Russie, avec l'assentiment de la Prusse. Ce ne fut qu'après ce traité, et après que la Prusse, la Bavière et d'autres États eurent occupé militairement les pays qui leur étaient adjugés comme indemnités, que la députation de l'empire se réunit, le 24 août 1802, pour recevoir le même jour des mains des ambassadeurs de France et de Russie le projet d'indemnisation convenu. Ce projet fut formellement adopté dans ses articles principaux par une décision du 8 septembre. Le but de ce projet était, d'après la déclaration de l'ambassadeur français, non-seulement de remplacer la perte causée par la renonciation de la rive gauche du Rhin aux souverains héréditaires de ces pays, mais de *rétablir entre les divers États d'Allemagne l'équilibre rompu*. Ainsi sa base était, non la justice, mais la politique de la France et de la Russie. Les nombreuses réclamations qui s'élevèrent contre ce projet, et que la députation communiqua aux ministres de France et de Russie, déterminèrent ceux-ci à proposer, le 9 octobre 1802, un second plan qui, le 23 novembre, fut adopté par la députation, et fut de nouveau modifié par une convention conclue le 26 décembre 1802 entre l'Autriche et la France, et relative à l'indemnité du grand-duc de Toscane. Après quelques autres additions et modifications plus ou moins graves on arrêta enfin, le 25 février 1803, dans la 46e session de la députation extraordinaire de l'empire, l'importante et décisive résolution ayant pour objet, outre la sanction légale des propositions franco-russes, principalement l'entretien futur des princes ecclésiastiques qu'on allait déposséder, le sort de leur maison, celui des membres des chapitres et couvents qu'on allait dissoudre, la garantie des constitutions des États, le payement des dettes publiques, etc. Ce recez fut approuvé par les états le 24 mars, ratifié par l'empereur le 27 avril, et proclamé loi de l'empire.

Cette loi supprimait complétement deux électorats, Trèves et Cologne, modifiait radicalement celui de Mayence en le transformant en archichancellerie de l'empire, ayant son siége à Ratisbonne, avec une dotation nouvelle; 26 évêchés et archevêchés souverains, 55 couvents et abbayes immédiats de l'empire, 44 villes impériales furent privés de leur existence constitutionnelle et de leur indépendance, et servirent à dédommager ou à agrandir d'autres États.

Le même sort atteignit 6 villages libres et 51 fondations ou abbayes nobles ayant voix à la diète. En outre tous les biens des évêchés, abbayes et couvents immédiats et médiats, dont l'emploi ne fut pas expressément déterminé dans le recez, furent mis à la disposition des souverains anciens ou nouveaux, sous la seule réserve de doter d'une manière fixe et permanente les églises cathédrales qui étaient conservées et de payer une pension au clergé dépossédé (§ 35). Il fut résolu, par rapport aux couvents de femmes clôturés, que leur sécularisation ne pourrait avoir lieu qu'avec le consentement des évêques diocésains, tandis que les couvents d'hommes furent mis à la disposition des souverains ou des nouveaux possesseurs (§ 42). Un maximum et un minimum de pension furent fixés pour les supérieurs et membres des chapitres et couvents abolis; mais les évêques qui avaient possédé plus d'un diocèse, les chanoines qui avaient joui de plus d'un canonicat, durent subir une retenue d'un dixième

ou d'un vingtième de la pension d'un de leurs anciens bénéfices, pour former un fonds de secours en faveur des prélats et des chanoines dont les possessions avaient été situées en totalité ou en grande partie sur la rive gauche du Rhin (§ 75). Le lien diocésain ne dut subsister, pour les affaires ecclésiastiques, que jusqu'au moment où une nouvelle circonscription diocésaine serait arrêtée conformément aux lois de l'empire (§ 62). En même temps, et à l'occasion de la dotation du grand-duché de Toscane aux dépens des domaines de Salzbourg et de Passau, le recez posait en principe que les limites de la juridiction ecclésiastique seraient les limites politiques des territoires sécularisés, et abandonnait à l'électeur du palatinat de Bavière, avec plusieurs prieurés de Souabe, les droits et possessions ecclésiastiques qui dépendaient des chapitres, abbayes et couvents situés dans la ville et la marche d'Augsbourg (§ 2).

Le libre exercice de la religion professée jusqu'alors dans chaque pays fut garanti ; chaque parti religieux dut conserver la possession et la jouissance paisible de ses biens ecclésiastiques et de ses fonds d'école ; mais le souverain demeura libre de tolérer d'autres sectes religieuses, de leur accorder la pleine jouissance des droits civils, ce qui fit perdre aux pays indemnisés l'effet des garanties de la paix de Westphalie (§ 63).

Les fondations pieuses et les établissements de bienfaisance, quoique reconnus propriété privée, furent expressément soumis à la surveillance et à la direction des souverains. L'organisation politique des pays sécularisés devait être conservée, en tant qu'elle reposait sur des traités valides intervenus entre le souverain et le pays ou sur d'autres conventions légales de l'empire ; toutefois les nouveaux souverains avaient pleine et entière liberté en tout ce qui concernait l'administration civile et militaire, leur amélioration et leur simplification (§ 60). La constitution politique du pays de Munster fut formellement abolie (§ 3).

Les anciennes villes libres de l'empire n'eurent plus d'autres priviléges que celui d'être traitées, par leur nouveau souverain, sur le pied des villes les plus privilégiées du pays auquel elles étaient annexées, au point de vue de leur organisation municipale et de leurs propriétés, en tant que l'organisation générale du pays et les dispositions indispensables au bien de tous le permettraient. Cependant le libre exercice de leur religion et la paisible possession des biens et des revenus de leurs fondations pieuses et de charité leur furent assurés. Nous passons sous silence les dispositions relatives aux pensions et traitements des fonctionnaires et serviteurs des seigneurs et princes dépossédés et aux dettes du pays (1). Mais comme les domaines, bâtiments, fonds, rentes et droits enlevés aux anciens maîtres et dépecés de cette façon ne suffirent pas pour satisfaire ceux qui cherchaient, à cette occasion, à être indemnisés ou à s'enrichir, on introduisit, à la place des anciens droits de péage du Rhin, *l'octroi de la navigation rhénane*, impôt commun à la France et à l'Allemagne, que durent payer les bâtiments naviguant sur le Rhin, et l'on assigna à ceux qui n'avaient pu être autrement satisfaits une rente sur le revenu de cet octroi. Malgré cela il y eut des propriétaires dépossédés qui ne reçurent aucun dédommagement. On le comprend quand on voit comment on traita les pays indemnisés pour *établir l'équilibre*, suivant les calculs de la politique française et russe ; ainsi, par exemple, la Bavière, pour une perte

(1) §§ 58, 73, 38, 77-83.

de 186 milles carrés, 380,000 âmes et 4,250,000 florins de revenus, obtint 230 milles carrés, 554,000 sujets, 6,607,000 florins de revenus; la Prusse, pour 48 milles carrés, 127,000 sujets et 400,000 florins de revenus, 236 milles, 558,000 sujets et 3,800,000 florins de revenus; Bade, pour 8 milles carrés, 25,500 sujets et 240,000 florins, 59 milles, 237,000 sujets et 1,540,000 florins; Wurtemberg, pour 22 milles, 30,000 habitants, 29 milles et 115,000 habitants, etc., etc. Des indemnités furent assignées à des États qui n'avaient rien perdu par la paix de Lunéville, comme Hanovre, Brunswick, Oldenbourg; et enfin des princes étrangers, comme le grand-duc de Toscane, le duc de Modène, les ducs de Troyes et de Looz, furent indemnisés pour des pertes faites hors de l'Allemagne.

En même temps les bases de l'empire furent ébranlées, le serment du couronnement de l'empereur, en qualité de protecteur de l'Église, des veuves et des orphelins, jeté au vent, le banc ecclésiastique dans le collége des électeurs et des princes aboli, l'équilibre des catholiques et des protestants à la diète rompu, la noblesse de l'empire privée de toute indemnité, le respect de la propriété et le principe de l'égale garantie des droits des faibles et des forts rayés de la constitution de l'empire. La substitution de quatre États séculiers, Salzbourg, Wurtemberg, Baden et Hesse-Cassel, aux deux électorats ecclésiastiques abolis, ne servit en aucune façon à fortifier la puissance de l'empire, dont l'action fut complétement paralysée par le privilége *de non appellando*, par la désorganisation des cercles, etc., etc. La dissolution de l'empire fut ainsi accomplie par le fait trois ans avant d'être formellement proclamée.

Cf. *Procès-verbaux de la députation de l'empire à Ratisbonne*, Ratisb., 1803, 3 vol. in-4°; Gaspari, *le Recez de la députation*, etc., avec des explications historiques, géographiques, statistiques et politiques, Hambourg, 1803, 2 v. in-8°; Mayer, *Documents*, 1823, t. I, fol. 125; Kamptz, *Coup d'œil sur la situation constitutionnelle et territoriale de l'empire germanique depuis 1792 jusqu'à ce jour*, Berlin, 1808, p. xxxi, p. 75; Pölitz, *Confédération du Rhin*, p. 204; Gönner, *Droit politique germanique*, Landshut, 1804, p. 254.

DE MOY.

RECEZ (VALEUR ACTUELLE DES) *au point de vue ecclésiastique*. En négligeant les considérations historiques relatives aux recez rendus sur les questions religieuses, il est arrivé que des lois ecclésiastiques de l'empire, qui avaient évidemment perdu toute autorité, furent déclarées valables, tandis que d'autres lois qui avaient incontestablement conservé leur autorité furent considérées comme abrogées.

A la première catégorie appartiennent les *Concordats des princes*. Lorsque, le 24 mars 1818, les conférences des fondés de pouvoir des moyens et petits États protestants d'Allemagne s'ouvrirent, à Francfort-sur-le-Mein, sur la réorganisation de l'Église catholique dans ces États, M. de Wangenheim, député à la diète de Wurtemberg, nomma, parmi les documents qu'il fallait prendre pour bases des concordats qu'on allait préparer, les concordats des princes, *Concordata principum*, de 1446, en les adaptant aux circonstances politiques de l'époque. Ces concordats des princes, dans lesquels se trouvait un certain nombre de décisions du concile de Bâle (1), avaient été, il est vrai, approuvés par les Papes Eugène IV et Nicolas V; mais cette approbation avait été subordonnée à des *conditions* et n'avait été accordée

(1) *Voy.* CONCORDATS.

*que pour un temps;* les Papes avaient arrêté que les concordats des princes n'auraient de valeur que jusqu'au moment où un légat pontifical ou un concile les aurait confirmés ou invalidés, *donec per* LEGATUM *concordatum fuerit, vel per* CONCILIUM, *quod convocare proponimus, aliter fuerit ordinatum.* Or les deux conditions s'étaient réalisées. En 1448 le concordat de Vienne avait été signé, et en 1512 un concile de Latran (comme plus tard le concile de Trente) s'était occupé des matières des concordats des princes (1). Ces concordats avaient sans doute subsisté de nom après l'abolition de l'empire; mais en droit ils avaient été depuis longtemps abolis par des conventions et des lois postérieures, tout comme le concordat de Worms, le traité de Prague de 1652 et le traité de la paix religieuse d'Augsbourg, de 1555, avaient été abolis par le traité de Westphalie.

Lorsque, au contraire, dans les temps modernes, les évêques de plusieurs États d'Allemagne réclamèrent le rétablissement du droit canon, en en appelant aux dispositions de la paix de Westphalie, on repoussa leur juste demande en prétendant que le traité de Westphalie était aboli et en s'appuyant sur l'article 2 de l'acte de la Confédération du Rhin; mais c'était là une pure chicane. L'article 26 de cet acte même refuse à la souveraineté le prétendu droit concernant les choses sacrées, *jus circa sacra;* car il dit : « Les droits de souveraineté sont ceux de législation suprême, de haute police, de conscription militaire ou de recrutement et d'impôt. » Il maintint, par conséquent, les droits ecclésiastiques, tels qu'ils existaient aux temps de l'empire; or, sous l'empire, dans les capitulations de leur élection, tous les empereurs, jusqu'au dernier, François II, s'engagèrent au maintien de la paix de Westphalie. Le protecteur de la Confédération du Rhin lui-même promulgua, sur les affaires religieuses des protestants annexés, avec leur territoire d'Allemagne, à l'empire français, un décret, daté de Saint-Cloud, 11 juin 1806, sur l'abolition du séquestre des biens ecclésiastiques des protestants, décret qui reconnut en faveur de ces derniers l'autorité permanente du traité de paix de Westphalie. On peut rapporter aussi aux garanties de la paix de Westphalie le passage d'une lettre de Napoléon au prince-primat, en date du 11 septembre 1806 : *Lorsque nous avons accepté le titre de protecteur de la Confédération du Rhin, nous n'avons eu en vue que d'établir en droit ce qui* EXISTAIT *de fait* DEPUIS PLUSIEURS SIÈCLES (1).

La Suède, autre garant de la paix de Westphalie, consentit aussi peu que la France à l'abolition de ce traité et protesta dès lors contre cette abolition (2).

Ainsi on reconnut que les droits des églises existantes, garantis par les lois de l'empire, et surtout par le traité de Westphalie, non-seulement n'étaient pas altérés, mais pouvaient être étendus, devaient l'être, comme ils le furent réellement, conformément à l'esprit du § 63 du recez de la députation de l'empire de 1803. L'acte de la Confédération germanique ne pouvait modifier cette situation au détriment des églises existantes, et il ne le fit pas; bien plus, la Confédération supposa et reconnut expressément ou tacitement l'autorité des dispositions de la paix de

(1) Buss, *Histoire de l'Église nationale et territoriale en Allemagne, d'après les sources,* 1851, p. 750.

(1) Klüber, *Preuves tirées du droit des gens en faveur de la validité permanente de la paix de Westphalie*, Erlangen, 1841, p. 23 sq.

(2) Traité de paix de la France avec la Saxe électorale et Posen, du 11 décembre 1806, et article 4, dans les actes d'adhésion à la Confédération du Rhin.

Westphalie, du recez de la députation de l'empire de 1803, et de la Confédération du Rhin, pour tout ce qui concernait les droits de l'Église d'Allemagne. La souveraineté accordée aux princes de *la Confédération* du Rhin leur *donna-t-elle* le pouvoir de modifier dans un sens exclusif la situation *légale* de l'Église? La paix de Presbourg avait formellement déclaré qu'ils ne pouvaient exercer cette souveraineté que de la manière dont l'empereur d'Allemagne et le roi de Prusse l'exerçaient eux-mêmes dans leurs États germaniques. Or la paix de Westphalie et le recez de 1803 avaient, dans ces États, une autorité incontestable. Donc les droits des princes de la Confédération n'étaient pas plus étendus, sous ce rapport, à l'égard de leurs sujets et des Églises de leurs États. La chute de l'empire n'avait entraîné que celle du suzerain (1). Si, pour nous *combattre*, l'on *dit qu'avec l'abolition* de l'empire *les droits de* l'empereur *et de* l'empire avaient passé aux souverains des divers États, il suit nécessairement que les limites posées à la puissance de l'empereur étaient imposées aux souverainetés territoriales. C'est ce que certains gouvernements allemands reconnurent eux-mêmes au congrès de Vienne, comme le firent, par exemple, les ambassadeurs du Hanovre, qui consignèrent leur déclaration au procès-verbal du 21 octobre 1814 (2). La Confédération germanique prit à tâche de supprimer l'incertitude légale qui existait, au temps de la Confédération rhénane, par rapport aux droits publics de la nation, des États et des sujets.

On a cru pouvoir repousser l'appel fait par les Catholiques d'Allemagne à la paix de Westphalie, au recez de 1803, en disant que le Saint-Siége avait protesté contre l'une et l'autre. Chose singulière! l'Église catholique, après avoir subi des pertes incalculables par la paix de Westphalie et le recez de 1803, ne pourrait pas même invoquer les garanties de ces lois de l'empire pour se maintenir dans la situation qu'elles lui ont faite! Cela ne se voit qu'en Allemagne. L'apostasie du seizième siècle avait produit une situation de fait qui compromettait gravement les droits de toute l'Église catholique, et surtout de celle d'Allemagne. Déjà la paix de religion de 1555 avait cherché à réduire cette situation de fait en un état légal; les négociations de la paix de Munster et d'Osnabruck se rapprochèrent encore plus directement de ce but. Par conséquent le Saint-Siége était en droit, il était même obligé de se garantir contre le danger qui menaçait l'Église. Après la conclusion de la paix, le nonce du Pape, Fabio Chigi, non-seulement renouvela toutes les anciennes protestations, mais il déclara, le 14 et le 26 octobre 1648, nuls et inefficaces tous les articles de la paix qui portaient préjudice au Saint-Siége et à l'Église catholique. La bulle *Zelo domus Dei*, du Pape Innocent X, datée de Rome le 26 novembre 1648 (1), confirma les protestations du nonce.

Mais le recez principal de l'exécution de la paix de Nurenberg, de 1650, déclara nulles toutes les protestations contraires à la paix. Le Pape était en droit de faire ces protestations, parce que les parties contractantes avaient, sans son concours, sans son assenti-

(1) La lettre du Protecteur, du 11 septembre 1806, au prince-primat, dit: « Les princes de la Confédération du Rhin sont des souverains *qui n'ont point de suzerain.* »

(2) *Voir* Kluber, *Actes du congrès de Vienne*, I, p. 68.

(1) Cette protestation fut renouvelée plus tard lorsque la paix de Westphalie fut ratifiée, en 1654; en 1679, par la paix de Nimègue; par plusieurs élections impériales, à dater de 1658; par les capitulations des élections impériales, enfin, le 11 juin 1815, au congrès de Vienne.

ment, et sans ceux de l'Église d'Allemagne qu'il représentait, disposé des droits de l'Église catholique en Allemagne. On disait, en outre, que le Pape avait fait porter sa protestation sur des droits qui, sans doute, lui appartenaient, mais dont l'existence supposait en fait l'unité de l'Église. Or le simple changement de fait d'une situation, sans le consentement des tiers intéressés, peut-il jamais être considéré comme la source légitime de droits nouveaux ou comme un motif d'abrogation de droits antérieurs ? On objecta encore, pour invalider la protestation du Pape, que la bulle *Zelo domus Dei* avait rejeté la paix de Westphalie dans toute son étendue; mais cela est erroné; elle ne condamne que les dispositions qui nuisent aux droits de l'Église, tout comme la protestation du cardinal légat au congrès de Vienne de 1814 ne portait que sur les décisions préjudiciables à l'Église et laissait parfaitement intactes toutes les autres dispositions du congrès.

On répond encore aux Catholiques que, les protestants comme les Catholiques ayant, lors de la paix, renoncé à leurs prétentions, il faut qu'en évoquant cette paix en leur faveur ils en reconnaissent aussi l'autorité là où elle leur est contraire.

A quoi on peut répliquer que, sans doute, les protestants ont renoncé, à cette époque, à leurs prétentions; mais que l'empereur et les États catholiques de l'empire ont abandonné les droits du Saint-Siége et de leur Église à des protestants sans demander le consentement du Pape, et que, ce que les Catholiques ont sauvé de leurs droits religieux, ils le doivent, non à la paix de Westphalie, mais à des titres plus anciens. On est donc mal fondé à prétendre que les Catholiques d'Allemagne ne peuvent en appeler à la paix de Westphalie qu'à la condition de renoncer à la protestation du Pape; car les droits des Catholiques d'Allemagne remontent bien au-delà de la paix de Westphalie et de la protestation du Saint-Siége. Ainsi tombent toutes les objections faites contre l'autorité permanente du traité de paix de Westphalie, et les motifs positifs en faveur de son autorité subsistent dans toute leur intégrité. Dès lors les Catholiques ont, d'après l'esprit et la rédaction de la paix de Westphalie, droit à une égalité légale parfaite, *æqualitas exacta mutuaque, ita ut quod uni parti justum est alteri quoque sit justum*; l'Église catholique peut prétendre au maintien du droit canon, du droit diocésain, *jus diœcesanum*, et de la totale juridiction ecclésiastique, *tota jurisdictio ecclesiastica*. L'égalité des droits des confessions chrétiennes et la jouissance du droit canon en faveur de l'Église catholique d'Allemagne sont placées sous la garantie du droit des gens et du droit politique de l'Allemagne, et, par conséquent, soustraites aux atteintes que les gouvernements particuliers pourraient vouloir y porter.

Les motifs qui établissent l'autorité permanente de la paix de Westphalie en Allemagne parlent en faveur de l'autorité permanente de la seconde loi religieuse de l'empire, c'est-à-dire du recez de la députation de 1803. Or cela est d'une haute importance, non-seulement parce que le recez de 1803, loin d'affaiblir (1) les garanties religieuses de la paix de Westphalie, les a confirmées (2), mais encore parce qu'il a fait

(1) L'électeur de Brandebourg s'exprima ainsi durant les négociations du recez de 1803 : « Le maintien de la constitution religieuse et ecclésiastique est, d'une part, déterminé par les lois de l'empire; d'autre part le recez final de la députation y pourvoira d'une manière obligatoire. » Procès-verbal de la députation extraordinaire de l'empire à Ratisbonne, t. I, p. 49, 112, 161, 166, 184, 188, 194, 267, 285, 354, 374, 385, 426, 503, 520.

(2) Recez de la déput. de l'empire, §§ 62, 63.

disparaître une restriction que cette paix avait posée à l'égalité des droits des diverses confessions chrétiennes et remise entre les mains des souverains; car le § 63 du recez de 1803 arrête : « Il est libre au souverain de tolérer d'autres confessions chrétiennes et de leur accorder la pleine jouissance des droits civils. » Lorsque les souverains protestants acquirent des domaines catholiques par le recez de 1803, par la paix de Presbourg et l'acte de la Confédération du Rhin, l'exercice du culte catholique dans tous les États de la Confédération rhénane devint libre comme celui du culte protestant, et les membres des deux confessions eurent les mêmes droits civils et politiques; seulement rien ne devait être changé dans la possession et la jouissance des biens ecclésiastiques (1). Cette disposition enleva le caractère protestant aux États de la Confédération du Rhin autrefois protestants, et l'Église catholique eut le droit de conserver son organisation canonique et sa juridiction religieuse.

Les États de la Confédération du Rhin devinrent par là *mixtes* au point de vue religieux. Cette situation légale n'a pas été altérée le moins du monde par l'abolition de la Confédération du Rhin (2). Mais il faut observer qu'un certain nombre de gouvernements ne remplirent pas entièrement les obligations confirmées ou imposées par le recez de 1803; qu'ils méconnurent par exemple l'obligation, que leur avait imposée le § 35, de doter les nouveaux diocèses, non avec des biens ecclésiastiques, mais avec des biens appartenant à l'État; qu'ils entravèrent l'épiscopat dans l'exercice de son pouvoir et refusèrent au culte et à l'enseignement catholiques la dotation que le § 35 du recez avait prescrite. L'acte de la Confédération germanique n'a, quant aux affaires religieuses, d'autre disposition que l'article 16, portant : « La différence des confessions chrétiennes ne peut fonder aucune disparité quant à la jouissance des droits civils et politiques dans les pays et domaines de la Confédération germanique. »

Ainsi, au point de vue religieux, la situation légale de l'Allemagne demeura la même après qu'avant la création de la Confédération.

Il résulte de tout ce qui précède que les lois religieuses de l'empire, la paix de Westphalie et le recez de 1803 conservent, d'après le droit politique de l'Allemagne, jusqu'à nos jours, toute leur valeur. Mais ces lois ne sont pas seulement garanties par le droit politique, elles le sont par le droit des gens; car elles sont primitivement des traités internationaux et ne sont devenues que subsidiairement des lois de l'empire. Elles furent établies avec l'intervention de puissances étrangères, la paix de Westphalie avec le concours des couronnes de France et de Suède, le recez de 1803 avec le concours de la France et de la Russie. Les deux traités ont pour garants les puissances contractantes, qui sont autorisées et obligées d'intervenir dans le cas où les moyens légaux des États seraient insuffisants pour remédier à des violations flagrantes de ces traités.

Quelles sont les conséquences qui résultent de l'inexécution de ces lois de l'empire en vue des traités internationaux ? Comme il est généralement et formellement admis qu'en Allemagne les églises chrétiennes reconnues ont des droits traditionnels garantis par le droit des gens et le droit politique, et que ces églises ont besoin de l'appui de l'État, il en résulte nécessairement que,

(1) Art. 4 de l'acte d'adhésion à la Confédération du Rhin.

(2) Kluber, *Diss. et obs. sur des documents hist., polit. et jurid.*, t. I, p. 1, 86. Linde, *Égalité des droits*, p. 33, 73.

dans les États bien organisés, il faut qu'il y ait une autorité chargée de protéger ce droit de l'Église. Or c'est à la diète de la Confédération germanique qu'est confiée cette autorité. Il est vrai que dans l'affaire religieuse de Kettenbourg elle s'est déclarée incompétente, à la majorité des voix; mais, comme il n'existe pas encore de tribunal de la Confédération compétent pour connaître et juger les plaintes élevées contre la violation de ces droits, et comme les tribunaux ordinaires des divers États de la Confédération ne sont pas compétents pour juger des discussions relatives à des droits fondés sur des dispositions de droit des gens, il ne reste, pour décider légalement ces questions, que l'entente à l'amiable entre le pouvoir ecclésiastique et l'autorité civile. Que si on se fermait aussi cette voie, comme des plaintes de ce genre ont pour base la violation des traités internationaux, il faudrait finalement en appeler aux garants de ces traités, ainsi que l'a tout au long démontré le député à la diète de Linde (1), ressource à laquelle naturellement tout Allemand doit désirer que jamais la justice et le patriotisme d'une partie plaignante, quelque lésée qu'elle soit, ne lui permettent de recourir. BUSS.

(1) *Considérations sur l'indépendance de la puissance ecclés.*, 1855, p. 144.

**RECLUS** (*inclusi*, *reclusi*, *ἔγκλειστοι*). On nommait ainsi les solitaires et les moines qui, pour vivre entièrement séparés du monde, se retiraient dans une cellule située à proximité d'un village, d'un couvent, ou dans un couvent même, et d'où, dès lors, ils ne sortaient plus jamais. Cette vie retirée ne pouvait être embrassée que par des moines d'une vertu éprouvée, avec une permission spéciale de l'abbé. Le célèbre Raban Maur avait été un reclus de ce genre avant d'être élevé sur le siége de Mayence. On vit aussi des religieuses se retirer ainsi dans une solitude absolue. Le lieu de leur retraite se nommait *inclusa*, *inclusagium*, *clusorium*, *reclusorium*. Parfois des abbés se renfermaient dans une cellule sans renoncer à leur dignité. L'histoire nous montre des cellules de ce genre chez les Bénédictins, chez les Cisterciens, et même chez les Franciscains (1).

La réclusion fut fréquente aux onzième et douzième siècles. On a encore une règle des reclus, *Regula s. Institutio inclusorum*, provenant d'Aelred, pieux abbé du couvent de Revesby, dans le Lincolnshire.

Cf. Holstenius, *Codex Reg. monast.*, t. I, p. 418 sq.

**RÉCLUSION DANS UN COUVENT** (*detrusio in monasterium*). Elle fut de bonne heure en usage, et surtout au moyen âge : 1° comme peine légale décrétée contre des ecclésiastiques ou des laïques coupables notamment de violence à l'égard de jeunes filles ou de veuves honorables (2), de commerce charnel avec des religieuses ou des personnes consacrées à Dieu (3); 2° comme peine accessoire ajoutée à d'autres châtiments graves édictés contre des ecclésiastiques qui ne pouvaient se justifier de l'accusation d'hérésie ou qui étaient retombés dans l'hérésie (4), qui étaient coupables d'adultère (5), d'avoir violé le sceau de la confession (6), de faux serment, de parjure ou d'autres fautes capitales (7), avouant leur crime ou en étant convaincus, et par suite destitués ou dégradés. Cette réclusion, *detrusio in arctum monasterium*, jointe à la des-

(1) Cf. du Fresne du Cange, *Glossarium med. et inf. Lat.*, s. v. *Inclusi*.
(2) C. 2, X, *de Adult. et stupr.*, V, 16.
(3) C. 28, c. XXVII, quæst. 1.
(4) C. 10, X, *de Purg. canon.*, V, 34.
(5) C. 10, dist. LXXX, 1.
(6) C. 12, *fin.*, X, *de Pœn. et remiss.*, V, 38.
(7) C. 7, dist. L; c. 6, X, *de Pœnis*, V, 37.



titution des fonctions, ou même à l'expulsion de l'état ecclésiastique, fut toujours décrétée, soit à temps (1), soit à perpétuité (2), ainsi que le disent les textes cités, comme moyen de discipline, pour obtenir l'amendement du délinquant; parfois aussi elle était prononcée comme une aggravation de peine, et elle durait alors plus ou moins longtemps (3).

Cf. EMPRISONNEMENT, PEINES ECCLÉSIASTIQUES.

PERMANEDER.

RECOGNITIONES CLEMENTINÆ. V. CLÉMENT Ier, Pape.

RÉCOLLETS. D'après son étymologie ce mot veut dire *recueilli*, rentré en soi-même. C'est un surnom qui est propre à tous les membres des ordres religieux de l'Église catholique; cependant il a été surtout porté :

1° Par certains membres de la grande famille des Ermites augustins (4) en Espagne. Nous ajouterons, à ce qui est dit à l'article ERMITES AUGUSTINS de notre dictionnaire, que, dans le septième cahier des *Annales de l'archiconfrérie du saint Cœur de Marie*, publié à Paris au mois de février 1848, on voit comme membres de l'Archiconfrérie des Récollets augustins à Médina-Sidonia, dans le diocèse de Cadix, à Léon, à Pampelune, ce qui prouve que ces Récollets se sont perpétués jusqu'à nos jours;

2° Par les Récollets proprement dits, plus nombreux que tous les autres, appartenant à la grande famille des Franciscains, dont il est également question dans notre dictionnaire à l'article CLÉMENT VII.

D'après l'histoire de l'Église de Berault-Bercastel (5), Henri IV, Louis XIII et Louis XIV furent particulièrement favorables aux Franciscains recollets. Ces rois leur firent donner par les Franciscains de l'Observance assez de maisons pour qu'ils pussent en former dix provinces, en France et en Flandre, sans compter la custodie de Lorraine et quelques maisons dans le Canada. Leur zèle et les services qu'ils rendirent pendant la guerre et dans les camps répondirent parfaitement à ces faveurs, ce qui détermina Innocent XI à leur permettre d'aller à cheval, et de profiter de toutes les commodités qui pourraient se concilier avec les obligations de leur état.

Ils vinrent en Allemagne au dix-septième siècle, et ce fut surtout de Strasbourg (1) qu'ils s'étendirent sur la rive droite du Rhin, où ils desservirent le pèlerinage de Dettelbach, à quatre lieues de Wurzbourg, et le pèlerinage du mont de la Croix, à dix-huit lieues de la même ville. Aujourd'hui ces deux pèlerinages sont encore desservis par des Franciscains réformés, appartenant à la province de Bavière. On trouve, d'après les indications des annuaires diocésains, un couvent de Recollets à Thielt, au diocèse de Bruges, à Gand, à Rawa, dans l'archevêché de Lemberg, en Gallicie.

Il y a des *Récollettes*; elles sont citées dans notre dictionnaire comme un groupe particulier de Cisterciennes, en Espagne. Il est probable que ce nom ne s'y est pas conservé, car le septième cahier des *Annales de l'Archiconfrérie*, qui nomme tous les ordres religieux d'Espagne, ne parle pas des Récollettes.

CHARLES DE SAINT-ALOYSE.

RÉCONCILIATION DES PÉNITENTS (*reconciliatio pœnitentium*), acte par lequel, au temps où régnait une sé-

(1) *Conc. Cabilon.*, ann. 813, c. 40.
(2) *Conc. Agath.*, ann. 506, c. 16.
(3) C. 6, § 7, X, *de Homic.*, V, 12.
(4) *Voy.* ERMITES AUGUSTINS.
(5) T. XVII, p. 328.

(1) Le couvent des Récollets de Strasbourg renfermait plus de quarante religieux; il est devenu la synagogue de cette ville.

vère discipline dans l'Église, des pénitents publics, après avoir achevé leur pénitence, étaient officiellement réconciliés avec l'Église et solennellement admis dans son giron. Cette admission solennelle avait lieu après que le pénitent avait, à partir du mercredi des Cendres, parcouru les différents degrés de la pénitence, jusqu'à la semaine sainte, dans l'Église romaine jusqu'au jeudi saint, qui, par ce motif, paraît sous le nom de *dies absolutionis* ou *dies indulgentiæ*. Dans le livre *de Unctione Chrismatis*, qu'on attribue à S. Cyprien, on lit au jeudi saint : *Hodie reconciliantur Ecclesiæ peccatores, et ejecti foris ad matris ubera reducuntur, et exclusi a cœtu sanctorum ad communionem, qua caruerant, revertuntur.* Le Pape Innocent I[er] écrit à Décentius, évêque de Gubio (1), que les pénitents de l'Église romaine reçoivent l'absolution le jeudi saint et sont admis à la communion de l'Église. Cette admission se faisait avec une solennité propre à remuer les cœurs. Les pénitents se tenaient, pieds nus, dans leurs habits de deuil, un cierge à la main, devant le portique de l'église. L'évêque et le clergé récitaient, au pied de l'autel, les sept psaumes de la pénitence et les litanies des Saints. Pendant ce temps le pontife envoyait, à deux reprises, vers les pénitents, deux diacres qui, arrivés au seuil de la porte, élevaient leurs cierges en l'air. La première fois les diacres s'écriaient : *Vivo ego, dicit Dominus; nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat;* la seconde fois : *Dicit Dominus : Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum;* et, à chaque fois, les diacres éteignaient les cierges aux yeux des pénitents et revenaient à l'église. Enfin, avant la conclusion des litanies, un troisième diacre venait allumer les cierges des pénitents, en disant : *Levate capita vestra; ecce appropinquavit redemptio vestra.*

Les litanies achevées, l'évêque se rendait au milieu de l'église, où l'archidiacre lui déclarait que le moment de la grâce était venu, et lui demandait la permission d'admettre les brebis égarées, puisque l'Église venait de recevoir un nouvel accroissement par le baptême des catéchumènes. Alors l'évêque s'avançait vers la porte de l'église, et, après avoir exhorté les pénitents à une meilleure conduite, il les ramenait jusqu'à son siége sur la nouvelle demande d'un prêtre qui lui garantissait qu'ils étaient dignes de rentrer en grâce. Là l'évêque priait Dieu d'avoir pitié d'eux, les arrosait d'eau bénite et leur donnait, les mains étendues, l'absolution et la bénédiction.

Dans certaines églises cette absolution se prononçait avant la grand'messe, dans d'autres avant l'Offertoire, et de là les paroles du psaume 117 qu'on dit encore de nos jours : *Dextera Domini fecit virtutem, dextera Domini exaltavit me; non moriar, sed vivam*, etc. Du reste on comprend que ce rite ne fut pas pratiqué avec la même solennité dans toutes les églises. Dans le cas où le pénitent tombait malade la réconciliation avait lieu, avant le temps marqué, par un prêtre remplaçant l'évêque, dans la maison du malade, si celui-ci s'en montrait digne. Dans le cas de péchés secrets la réconciliation ne se faisait pas publiquement, sauf le cas où le pénitent se soumettait spontanément, par un zèle particulier, à la pénitence publique. Dans le *Pontifical romain* le rite de la réconciliation des pénitents est au fond le même que l'ancien, il est même plus solennel. A la place des diacres ce sont deux sous-diacres qui sont envoyés aux péni-

(1) C. 7.

tents pendant la récitation des litanies. VATER.

**RÉCONCILIATION DES ÉGLISES ET DES CIMETIÈRES.** Quand une église a une fois été destinée au culte divin et a été bénite, et surtout quand elle a été consacrée par un évêque, elle ne peut plus perdre le caractère d'une chose sacrée (1), à moins qu'elle ne soit ruinée dans ses parties essentielles; mais elle peut être profanée par des actes qui atteignent son caractère sacré (2). Cette profanation s'étend toujours sur le cimetière qui est annexé à l'église.

Ni l'église ni le cimetière ne peuvent continuer à servir à leurs saints usages tant qu'ils restent profanés. Il faut, pour les remettre en état, l'intervention d'un acte religieux qu'on nomme la *réconciliation*. Cet acte a ses motifs profonds dans les exigences du sentiment religieux et dans la conviction qu'il donne que Dieu se retire du lieu où il a été outragé, et qu'il faut qu'il y ait expiation pour que le Seigneur puisse être rappelé dans son sanctuaire. Le péché mortel, qui viole et profane la sainteté de l'église, dit saint Thomas d'Aquin, est une œuvre de l'ennemi, et il faut que cet ennemi soit repoussé du lieu saint qu'il a indignement usurpé. Cette réconciliation d'une église ne doit pas être confondue avec la consécration ou la bénédiction (3). Comme le Baptême ne peut se donner qu'une fois, et comme celui qui est baptisé le demeure à jamais, même lorsqu'il apostasie, ainsi la consécration, symbole du Baptême, ne peut être renouvelée; l'église est une fois pour toutes consacrée, elle le reste, quoiqu'elle puisse être employée momentanément à des usages profanes. Mais, si l'homme qui a souillé par le péché son âme, temple consacré au Saint-Esprit, peut être réconcilié avec Dieu par la pénitence, l'église profanée peut également redevenir la résidence de Dieu par une cérémonie solennelle.

La réconciliation s'opère par l'évêque ou par un prêtre. Si l'église polluée avait été consacrée par un évêque, un évêque seulement, celui du diocèse ou un autre, peut en effectuer la réconciliation. Un simple prêtre ne saurait être délégué dans ce cas par l'évêque. Le Saint-Siége seul a le droit, disent les rubriques, de charger un prêtre de la réconciliation. Si l'église n'avait été que bénite par un prêtre délégué, un prêtre délégué peut procéder à la réconciliation. Le rite prescrit pour cet acte solennel est grave et saisissant. L'histoire de l'Église nous a conservé le souvenir de plusieurs réconciliations solennelles; telle fut celle de la cathédrale de Cantorbéry, profanée par le meurtre de Thomas Becket; celle de la cathédrale de Mayence, dont l'autel avait été souillé du sang d'un prêtre; celle de l'église de Saint-Étienne-du-Mont, après l'assassinat de Mgr Sibour, archevêque de Paris, tué d'un coup de poignard pendant la procession solennelle de la fête de Sainte-Geneviève, le 3 janvier 1857. Quand le cimetière est attenant à l'église il est pollué et réconcilié en même temps que celle-ci; s'il est, au contraire, notablement distant de l'église, il peut être pollué séparément, et sa réconciliation a lieu par un rite particulier. Aujourd'hui que les cimetières sont des propriétés communales on ne peut plus s'en tenir aux règles strictes de l'Église quant à la profanation, et l'on feint communément d'ignorer, par exemple, ce qui se passe quand on y ensevelit des infidèles, des hérétiques ou des excommuniés (1).

(1) *Voy.* CHOSE BÉNITE, CHOSES CONSACRÉES.
(2) Cf. EXÉCRATION, où il est dit quels sont les actes qui profanent une église.
(3) *Voy.* ÉGLISE (consécration de l').

(1) Cf. *Pontificale Romanum*. *Corp. Jur. can.*,

Cf. Bintérim, *Memorab.*, t. V, p. III, p. 222.

BENDEL.

**RÉCONCILIATION (TENTATIVES DE).** Réconcilier l'homme, c'est-à-dire fonder, maintenir ou rétablir la paix entre lui et Dieu, le prochain, toute la création et lui-même, tel est le but définitif de tout le Christianisme, le but du Christ, Prince de la paix, le but de l'Église qui le représente, celui des prêtres, organes du Christ et de l'Église. C'est de cette mission générale du prêtre que ressort la mission particulière qu'il a d'empêcher que la paix soit troublée parmi les fidèles et de la rétablir entre eux par tous les moyens qui sont en son pouvoir, par l'exercice de son ministère, surtout par sa parole, sa direction, son influence au tribunal de la Pénitence. Mais nous entendons parler plus spécialement ici des tentatives que le prêtre peut faire pour réconcilier des paroissiens désunis, des époux, des frères et sœurs, des parents et des enfants, des alliés, des voisins divisés entre eux, en poussant son ministère au delà de ses limites naturelles. C'est là une des œuvres et des obligations les plus difficiles, en même temps que les plus douces, les plus méritoires, les plus urgentes de la charité sacerdotale. Réconcilier les cœurs est, au plus haut degré, une œuvre divine, une obligation du prêtre, qui, en réconciliant les âmes, les arrache à d'imminents dangers, les ramène en quelque sorte des portes de l'enfer au royaume de Dieu, leur montre le ciel, dont la haine leur ôtait la vue et leur fermait l'accès. C'est une œuvre qui, plus que toute autre, assure au prêtre une récompense à la fois temporelle et éternelle. Ce qui permet au prêtre d'entreprendre cette œuvre difficile et en prépare le succès, c'est, avant tout, l'amour du prochain, le dévouement du pasteur pour ses brebis, puis sa science, sa prudence, sa connaissance du monde, des hommes, de sa paroisse, la confiance qu'il inspire, l'autorité qui l'entoure, sa séparation du monde et de ses intérêts mesquins, et la conviction qu'a chacun que le prêtre a pour mission de réconcilier les fidèles avec Dieu et entre eux, au nom du Christ et de l'Église.

Voici quelques règles générales qui peuvent guider, dans l'occasion, le prêtre encore inexpérimenté.

1. Ne pas se hâter d'intervenir au nom de la religion: bien des dissentiments se guérissent par le temps. Il y a telles scènes pénibles, par exemple, entre des époux, qui paraissent très-graves à l'homme bien élevé et n'ont pas de conséquence en elles-mêmes, vu le degré de culture des époux qui se disputent. Qu'un homme vigoureux, qui voit un mari battre sa femme, intervienne pour jeter l'un dans un coin et l'autre sur une chaise, malgré la brutalité de l'acte il leur rend, incontestablement, le meilleur des offices.

Ne pas se hâter. Le temps d'intervenir au nom de la foi n'arrive que lorsque la passion a exhalé son ardeur, et que les circonstances qu'on a pu prévoir rendent les cœurs plus accessibles et font la moitié de la besogne, comme un grand bonheur, un malheur inattendu, la maladie, la mort, des fêtes de famille, une mission, un jubilé, une époque religieuse particulière, des événements graves, des catastrophes.

Ne pas se hâter, et avoir confiance en la puissance de l'Église, en l'efficacité de ses prières, en celle de la parole de Dieu, qui annonce plus spécialement la paix à certains jours de fête; en l'autorité du tribunal de la Pénitence, où la parole du prêtre est

can. 19 et 20, dist. I, *de Consecr.*, et c. 4, 7, 9, 10, X, *H. t.* Cavalieri, IV, p. 100 sq.

vraiment celle de Dieu, et où la réconciliation sincère est la condition *sine qua non* de l'absolution et de la sainte communion.

Ne pas se hâter. Quoique les plaintes soient vives, il faut souvent attendre; il s'agit de savoir si d'autres que le prêtre, si des parents, des amis, des laïques influents, ne pourront pas, à la demande, sous l'inspiration et la direction du prêtre, entreprendre la réconciliation et mieux réussir que lui. Il ne faut intervenir que lorsque le trouble persévère, lorsqu'il repose sur des causes graves, qui blessent la loi, nuisent au corps et à l'âme, menacent le salut et ne peuvent plus être détournées d'une autre manière.

Ne pas se hâter. Il faut peser l'autorité et le crédit qu'on peut avoir, surtout auprès de ceux qu'il s'agit de réconcilier, examiner leur situation, leur caractère, afin de prévoir autant que possible si les démarches qu'on veut hasarder auront chance de succès, n'iront pas au delà du but, ne feront pas manquer toute l'affaire et n'augmenteront pas le mal en compromettant en même temps l'autorité du pasteur. Il ne faut ni jeter ses perles aux pourceaux, ni craindre les hommes et le dommage qu'ils peuvent causer.

Ne pas se hâter, et n'agir qu'après avoir mûrement examiné la cause qu'on veut défendre, les sources du mal, les remèdes qu'on veut employer, les procédés qu'on peut suivre, les probabilités qu'on a de pouvoir les appliquer, d'être écouté et obéi.

2. Être et rester juste. Où les hommes se disputent il y a presque toujours de la faute des deux côtés. Non-seulement la faiblesse, la témérité, les défauts du prêtre, ce qu'il y a d'humain en lui, mais les partis eux-mêmes, leurs sophismes, leur astuce, leur hypocrisie, troublent facilement la vue du juge, égarent son jugement, enveniment son action. Il faut que les partis soient bien convaincus que le prêtre n'agit que par le sentiment de son devoir, par charité envers ses frères et pour la gloire de son Maître.

3. Ne pas s'échauffer soi-même : le feu n'éteint pas le feu. Être ardent pour Jésus-Christ, pour la paix, pour le bien-être et le salut des âmes, c'est le devoir; mais c'en est un essentiel aussi de rester froid et calme en face des injures personnelles, des contradictions, des blasphèmes, de l'entêtement, d'intolérables redites, de contradictions flagrantes.

4. Prier devant Dieu. Il faut que le prêtre invoque Dieu pour lui-même et pour ceux qu'il veut réconcilier; qu'il entre en quelque sorte dans le cœur du Sauveur; qu'il s'identifie avec la sainte Vierge, l'Église et les saints; qu'il s'anime de leur vie, de leur esprit, de leur amour; qu'il s'arme de patience, de miséricorde, d'espérance; qu'il se garde de disputer avec ceux qui disputent; qu'il ne s'arrête pas avec eux aux eaux de contradiction, mais qu'il les entraîne avec lui à la piscine de la paix.

5. Établir une juste balance; montrer où est le droit, où commence le tort; faire justice des prétentions exagérées, d'une susceptibilité déraisonnable, d'un sentiment trop vif de l'outrage reçu; démontrer la vanité des biens qu'on perd ou craint de perdre, le bonheur qu'engendre la paix, la joie qu'elle répand parmi les fidèles, qu'elle fait naître jusque parmi les anges, et, d'un autre côté, le malheur, les malédictions des inimitiés; faire ressortir le mérite de ceux qui, les premiers, ont prêté la main à l'œuvre de réconciliation; réfuter les raisons qu'on oppose à la réconciliation; rappeler les motifs qu'a tout chrétien de pardonner à ses frères, la volonté de Dieu, l'exemple du Christ

et des saints, la culpabilité de tous les hommes devant Dieu, le néant des griefs que les hommes s'imputent d'ordinaire entre eux en comparaison des fautes qui les chargent devant la justice divine; la charité fraternelle, sans laquelle il n'y a pas de religion; les fins dernières, dont l'oubli est une folie; la prière, dont la négligence est une ruine; le sacrifice de Jésus-Christ, qui expie incessamment les péchés des hommes; la confession et l'Eucharistie, qui nous mettent chaque jour en état de participer aux mérites du Sacrifice.

6. Arrivé à ce point, recommander une confession solide, approfondie, générale, s'il est nécessaire; recommander la prière pour ceux qui ont des torts, la prière pour obtenir de Dieu conseil et force; donner des exemples de réconciliation qui encouragent par les fruits qu'ils ont portés; indiquer les moyens de maintenir la paix, d'éviter certaines fautes; exhorter à porter la croix, à être patient, à désirer la justice devant Dieu.

7. Faciliter la réconciliation en abrégeant les formalités; suivre la voie de l'Évangile; parler à son frère seul d'abord, en peu de paroles, dans l'occasion, comme par accident, puis d'une manière plus formelle, plus positive, devant témoins, en invoquant le concours de ceux qui peuvent venir en aide.

8. Recommander, suivant les circonstances, des arbitres (1). La cause ne peut-elle se terminer que devant les tribunaux : tâcher qu'elle soit conduite avec une prudence et une réserve toutes chrétiennes.

Les cas les plus fréquents et les plus pénibles des dissensions qui se présentent au prêtre, au curé, sont les querelles de ménage, les contestations conjugales, les différends des époux, et la conduite du pasteur doit nécessairement se modifier d'après la nature des griefs, les causes du dissentiment, qui sont le plus souvent la jalousie, l'infidélité, les intérêts de famille, l'éducation des enfants, des défauts de caractère, des infirmités corporelles.

C'est la pastorale qui doit apprendre au prêtre à se guider dans ces graves circonstances.

GRAF.

**RECONNAISSANCE** *d'une religion ou d'une secte par l'État. Voyez* RÉFORME (*droit de*).

**RECONVENTION** (*reconventio*). Elle suppose naturellement une convention (*conventio*). Dans tout procès le défendeur, par cela qu'il repousse l'action, devient, en quelque sorte, demandeur lui-même; l'accusé devient accusateur et se plaint à son tour, *reus excipiendo fit actor*. Tant qu'il ne répond que pour se défendre il n'a d'autre but que de voir la partie adverse déboutée de sa demande et de se savoir lui-même libéré de la plainte; mais le défendeur peut avoir des prétentions légales à élever contre l'agresseur, et, par conséquent, non-seulement vouloir repousser l'agression, mais encore obtenir la condamnation positive du plaignant, et, dans ce cas, il fait ce qu'on nomme en droit une *demande*, ou il intente une *action reconventionnelle* (1).

Cette demande ou cette action peut être introduite, d'après le droit romain et le droit canon, soit avant les plaidoiries, dans les conclusions par lesquelles le défendeur repousse la demande (2), et c'est la reconvention proprement dite, ou elle peut se faire dans le courant du procès.

L'action reconventionnelle proprement dite a pour effet de proroger la cause et d'être poursuivie en même

(1) I *Cor.*, 6, 1-3.

(1) C. 1, 2, X, *de Mutuis Petition.*, II, 4.
(2) *Clem.*, c. 2, *de V. S. V.*, 11.

temps que la demande, c'est-à-dire que le demandeur, actuellement défendeur, doit se défendre devant le tribunal devant lequel il a fait sa demande, lors même que le tribunal ne serait pas compétent quant à sa personne. Seulement l'objet de la demande reconventionnelle ne doit pas être soustrait à la juridiction du juge de la convention, *judex conventionis*.

L'effet du procès simultané, *effectus simultanei processus*, consiste en ce que les deux actions marchent de pair et sont jugées dans le même arrêt (1), en admettant, toutefois, que la demande reconventionnelle procède de la même manière que la demande principale.

La demande reconventionnelle, improprement dite, n'a qu'un effet de prorogation, *effectus prorogationis*, mais doit être poursuivie à part (2).

PERMANEDER.

RECTEUR. Dans certains diocèses, dans celui de Strasbourg, par exemple, par suite, sans doute, du voisinage de l'Allemagne, on donne le nom de recteur au curé cantonal. En Allemagne on nomme ainsi le prêtre préposé à une église qui n'a pas de curé proprement dit, ou dont le curé est une corporation religieuse ou un dignitaire ecclésiastique. Dans ce cas le recteur est chargé de la direction et de la surveillance du culte et du ministère pastoral dans le ressort de cette église. Les ecclésiastiques attachés à cette église sont subordonnés au recteur dans tout ce qui a rapport au culte et au ministère des âmes.

RECURSUS AB USU, *recours ou appel comme d'abus*. *Voyez* JURA CIRCA SACRA.

RÉCUSANTS. *Voyez* GRANDE-BRETAGNE.

(1) C. 1, X, *de Mut. Petit.*, II, 4.
(2) Sext., c. 3, *de Rescr.*, I, 3.

RÉCUSATION D'UN JUGE (*perhorrescentia seu recusatio judicis*). La demande en récusation peut être faite par chacune des parties en litige sur le droit ou les obligations desquelles le juge suspect doit directement prononcer. Le demandeur doit faire la demande en récusation avant que la cause soit soumise au juge suspect, le défendeur avant d'entrer en cause, comme *exceptio judicis suspecti*; et dès lors l'action du juge récusé est suspendue dans la cause pendante jusqu'à ce que la décision d'un juge supérieur soit intervenue. Il faut en même temps que l'action en récusation soit portée devant la cour suprême. Une fois la cause entamée, la procédure en train, la récusation d'un juge n'est plus admissible qu'autant que les motifs de suspicion sont nés plus tard ou ont été connus postérieurement, ce qui doit être affirmé par serment (1).

Pour fonder une demande en récusation il faut alléguer des motifs de suspicion suffisants et prêter le serment dit de récusation, *juramentum perhorrescentiæ*. Ce serment, qui ne repose pas, comme on l'a souvent et à tort soutenu, sur *Sext.*, c. II, § 1, *de Rescript.*, I, 3, et qui a été uniquement introduit par la coutume, n'est pas au fond autre chose que le serment de calomnie (2), par lequel la partie récusante doit jurer qu'elle ne fait la demande en récusation ni pour vexer l'adversaire, ni pour outrager le juge.

Le droit canon désigne notamment, comme causes de suspicion motivant une pareille demande, la parenté ou l'amitié particulière du juge et de la partie adverse (3), l'inimitié du juge à l'égard du récusant (4), l'intérêt per-

(1) C. 25, X, *de Off. et pot. jud. deleg.*, I, 29. C. 4, X, *de Except.*, II, 25.
(2) *Voy.* SERMENT DE CALOMNIE.
(3) C. 25, X, *de Off. jud. del.*, I, 29.
(4) C. 15, c. 3, quæst. 5.

sonnel du juge (1), sa participation à l'affaire comme avocat, à une époque antérieure (2) ou dans une cause analogue (3), le cas où le récusant en a déjà appelé d'une sentence du même juge dans une autre cause (4).

Toutefois les motifs de récusation ne sont pas épuisés par là, il s'en faut; car la loi laisse la faculté de formuler d'autres causes en suspicion, *vel ex alia causa suspectus* (5).

C'est, sans aucun doute, un triste signe de l'indifférence morale de notre temps que la coutume où l'on est aujourd'hui, dans les tribunaux civils, de ne plus avoir égard aux motifs de suspicion qu'on allègue et de tout réduire au serment de récusation. C'est à tort qu'on en appelle à cet égard au droit romain; précisément parce que le droit romain ne parle pas d'un serment particulier pour confirmer les faits qui motivent la demande en récusation, mais exige l'existence d'une juste cause de suspicion (6), on ne peut entendre, par les mots *manifestum facere in actis* (7), que l'énoncé et la preuve des causes de suspicion, et c'est ce que le droit canon (8) et les lois de l'empire germanique (9) exigent nettement.

Du reste la récusation peut porter non-seulement sur un juge isolé ou sur plusieurs membres d'un tribunal, mais contre le tribunal tout entier, vu que la suspicion de partialité peut aussi bien atteindre une personne légale qu'une personne physique (10). Le juge contre lequel est portée une demande en récusation peut toujours fonder une plainte sur le rejet d'une demande en récusation portée contre lui. Tel est, du moins, le sens d'un arrêt rendu par la cour suprême d'appel de Bavière, du 16 avril 1845. *Journal officiel*, n° 17, col. 276 sq.

Cf. SERMENT.

PERMANEDER.

## RÉDEMPTEUR, RÉDEMPTION.

1. La Rédemption (λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, ἀνακεφαλαίωσις, *redemptio*, *restauratio*, *instauratio*), qu'enseigne la Révélation, est une doctrine toute chrétienne; on ne trouve rien de semblable ou d'analogue ni dans le système des religions païennes, ni dans l'histoire des philosophies profanes. Cette doctrine ne paraît, dans la plénitude de son idée et sa parfaite réalité, qu'une fois dans l'histoire; elle est unique et universelle, ἅπαξ λεγόμενον, et ne peut se déduire d'aucune autre idée préalable, d'aucun principe antérieur. La Rédemption, en même temps qu'elle est unique, est le résumé de toute la révélation divine; celle-ci n'existe que pour que la Rédemption soit; la Révélation n'a d'autre but que le salut du monde. Dans ce sens, tout comme dans celui que nous avons marqué d'abord, la Rédemption est « le mystère qui était caché de toute éternité (1), » et qui ne fut révélé au genre humain que dans le temps marqué de Dieu, et ce temps lui-même, considéré comme une période générale, a ses époques marquées, qui sont celles que Dieu a jugées nécessaires au développement progressif de la science de la Rédemption.

2. Nous comprenons la Rédemption comme le rachat et la sanctification du genre humain opérés par le Christ et perpétués jusqu'à la fin des temps par le Saint-Esprit. Cette idée a un côté néga-

(1) C. 18, X, *de Judic.*, II, 1.
(2) C. 36, X, *de Appell.*, II, 28.
(3) C. 18, *cit.*, II, 1.
(4) C. 6, X, *de Appell.*, II, 28.
(5) C. 36, X, *de Appell.*, II, 28.
(6) L. XII, *Cod.*, *de Jud.*, III, 1.
(7) L. XVIII, *Cod. eod.*, III, 1.
(8) C. 27, 39, X, *de Off. jud. deleg.*, I, 29. C. 61, § 2, X, *de Appell.*, II, 28.
(9) Recez de 1713, § 67.
(10) Arg., c. 10, *de Foro compet.*, II, 2.

(1) *Éph.*, 1, 26.

tif et un côté positif : du côté négatif c'est l'*affranchissement* du péché et de ses suites ; du côté positif c'est la *sanctification* de la nature humaine, dont le but suprême est la communauté intelligente, *libre* et *vivante* de l'homme avec Dieu (1).

3. *Il semble* que la question de la *possibilité* de la Rédemption est résolue par la *réalité* même de cette Rédemption ; mais nous ne voulons pas nous contenter de cette réponse.

La question de la possibilité de la Rédemption elle-même se distingue selon qu'on la rapporte à Dieu ou à l'homme. La rapporter à Dieu, c'est demander quel est le motif suprême de la Rédemption en Dieu. Or la Révélation nous apprend que la possibilité comme la réalité de la Rédemption du monde a, en dernière analyse, son motif dans le *libre décret* de Dieu, qui lui-même a son motif suprême dans l'amour. En effet l'Écriture nous donne, quant à cette question et quant à la nature de la Rédemption, la solution suivante : « Dieu nous a prédestinés, par un pur effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs par Jésus-Christ, — afin que la louange et la gloire en soient données à sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux, en son Fils bien-aimé, — dans lequel nous trouvons la Rédemption par son sang et la rémission des pechés selon la richesse de sa grâce, — qu'il a repandue sur nous avec abondance, en nous remplissant d'intelligence et de sagesse, — pour nous faire connaître le mystère de sa volonté, fondée sur sa bienveillance, par laquelle il avait résolu en soi-même — que, les temps ordonnés par lui etant accomplis, il réunirait tout en Jésus-Christ, tant ce qui est dans le ciel que ce qui est sur la terre (2). »

D'autres passages des Écritures affirment le rapport intime de la Rédemption et de l'amour divin, rapport qui se manifeste dans l'œuvre de la Rédemption comme grâce et miséricorde. Tels sont les textes de S. Jean, 3, 26 ; 1 Ép. de S. Jean, 4, 9, 20 ; Rom. 5, 8 ; 8, 32 ; Éph. 2, 4, 8 ; Tite, 3, 3-6.

Rapporter la question à l'homme, c'est demander si l'homme est capable d'être libéré ou racheté. Cette possibilité, à laquelle on oppose l'impossibilité où se trouvent les anges déchus d'être rachetés, s'explique par la nature de la chute de l'homme, comme l'impossibilité de la libération de l'ange déchu dépend de la nature du péché de l'ange.

L'esprit angélique, auquel était intimement inherent un caractère d'éternité, s'est, dans sa décision en faveur du péché et contre Dieu, décidé pour l'eternité ; sa décision, et avec elle la destination qui en devait être la conséquence, fut arrêtée par lui-même pour l'éternité (1). Ainsi l'ange se décidant par lui-même, et fixant à jamais son sort, n'était plus rachetable.

Il en est autrement de l'homme ; sa décision, prise non pour l'eternité, mais pour le temps, a laissé sa libération possible. De plus l'homme s'est séparé de Dieu, non par lui-même, mais par suite d'une séduction, et sa chute a produit immédiatement en lui, avec la connaissance et l'aveu du péché, le sentiment de la honte et du repentir, indices certains qu'il pouvait être racheté et qu'il le serait réellement dès que Dieu l'ordonnerait. La nature humaine, n'ayant pas été pervertie dans sa racine la plus profonde, n'ayant pas été détournée de Dieu pour l'eternité, ce qu'attesta l'aveu, fait par le premier homme, qu'il avait été sé-

(1) *Éph.*, 1, 3-14. *Col.*, 1, 13-23.
(2) *Éph.*, 1, 5-10.

(1) Cf. Staudenmaier, *Encyclop. des Sciences théolog.*, I, 566-588.

duit par le serpent, *pouvait* et *voulait* être sauvée.

4. Cette disposition de la nature humaine, identique avec la capacité qu'elle a d'être sauvée, fut, dès la chute de l'homme, l'objet de l'activité divine, s'étendant à travers les siècles, n'ayant pas d'autre but que de faire sentir à l'homme le besoin et le désir du salut, afin qu'il pût être sauvé en réalité, comme il en était capable en virtualité.

Ainsi se comprend la *préparation* par laquelle la Providence a conduit l'humanité depuis l'origine jusqu'au terme des temps anciens, jusqu'au moment même de la Rédemption, à travers le paganisme par la révélation de la loi morale dans la conscience, à travers le judaïsme par la révélation de la loi positive et de la loi naturelle tout ensemble. La loi développa la conscience du péché; le péché reconnu produisit le sentiment du repentir, le désir de l'affranchissement du péché et celui de la sanctification, autant que le souverain pontificat de l'Ancien Testament pouvait y contribuer, puisqu'un sacerdoce humain était incapable de racheter le genre humain du péché et de ses suites. Le Rédempteur ne pouvait être de la race déchue et esclave; il fallait qu'il vînt d'en haut, tout comme la Rédemption elle-même ne pouvait être qu'une seconde création, par conséquent une œuvre divine. Le Rédempteur, qui ne pouvait être un membre de la race humaine, puisque tout ce qui naissait de la race était soumis au péché et avait besoin d'être racheté, fut promis dans le judaïsme par la *prophétie*. Annoncer le Messie, c'est-à-dire le Sauveur du monde, qui devait venir dans le temps, telle fut la mission véritable des Prophètes; et cette annonce, faite par des organes extraordinaires de la Divinité, se rattachait à la première annonce personnelle d'un Sauveur faite par Dieu dans le paradis (1), et ne fut que la continuation et la manifestation de plus en plus nette et positive de cette promesse primitive. A mesure que cette révélation grandit et se fortifia s'accrurent, dans le cœur et l'esprit de l'homme, le besoin et le désir de voir réellement apparaître ce Messie promis, jusqu'à ce que vint enfin le temps où le judaïsme eut atteint, comme institution préparatoire, le but qui lui était assigné, et n'eut plus qu'un pas à faire pour se transformer et devenir le Christianisme. Car, de même que le judaïsme n'avait, dans et par la loi, qu'une mission, celle de produire un état intermédiaire, et, cet état produit, la préparation achevée, de passer et de ne plus revenir, νόμος παρεισῆλθεν (2), il avait encore pour mission de prendre la part la plus intime et la plus vivante au salut qu'il avait servi à préparer et à introduire dans le monde.

Lorsque la plénitude des temps fut venue avec le Christ, le Juif, comme tel, n'eut plus le choix de rester juif ou de devenir chrétien, car le judaïsme avait son principe et sa raison d'être, non en lui-même, mais dans le Christianisme; l'idée même, la nature profonde du judaïsme, tout comme sa longue histoire, l'obligeaient à se déclarer pour le Christianisme, sous peine de manquer le but spécial qui lui avait été assigné. Aussi le judaïsme postérieur au Christ est-il une anomalie, un anachronisme, et l'Ancien Testament lui-même appelle-t-il déjà les Juifs, en qui se réalisent cet anachronisme et cette anomalie, les morts éternels, *mortui sempiterni* (3). Quoique le paganisme ait suivi une voie fort différente de celle

(1) *Gen.*, 3, 15.

(2) *Rom.*, 5, 20.

(3) Sur le judaïsme, son but, son développement, ses rapports avec le Christianisme, cf. Staudenmaier, *Encycl. théol.*, t. I, p. 355-404, 629-635.

que traversa le judaïsme, d'après sa destinée spéciale, Dieu lui avait assigné un but identique à celui du judaïsme; l'un et l'autre devaient aboutir au Christianisme, religion du salut universel. Ce but n'est ni altéré, ni modifié, ni aboli par la diversité des voies dont la Providence se sert pour y préparer et y conduire l'humanité. Le paganisme a deux faces, et ces deux faces sont très-différentes l'une de l'autre. D'abord il faut le considérer comme le résultat du développement du péché, lequel a eu son commencement dans le premier homme, a pullulé à travers l'humanité, a continuellement produit ses tristes et déplorables conséquences dans la sphère religieuse, morale, politique et sociale, conséquences toutes résumées dans l'idée et l'expression de la mort, θάνατος (1). A côté de ce paganisme, dont l'Écriture fait un tableau d'une sombre vérité (2), se déroule un autre paganisme, un paganisme meilleur, qui combat et lutte contre le premier. Quand nous disons un paganisme meilleur, l'expression n'est pas tout à fait exacte, car, en lui-même, ce paganisme plus vrai et plus noble n'est pas autre chose que la *nature humaine* conservée dans ses éléments fonciers et que le premier paganisme n'a pas complétement anéantie. C'est *l'ineffaçable image de Dieu dans l'homme*. Cet élément radical et divin, intelligent et moral, en se perpétuant, continue à agir conformément à ce caractère essentiel d'intelligence et de moralité, et dans cette action se tourne contre le paganisme proprement dit, le dépasse et aspire à un état qui réponde à l'idée complète de la nature humaine et de la destinée marquée par cette nature. La Providence divine dirige cette nature de l'homme, faite à la ressemblance de

(1) Cf. Staudenmaier, l. c., I, 308.
(2) *Rom.*, 1, 18-32.



Dieu, que le péché n'a pu effacer, pas plus qu'il n'a étouffé la loi morale et naturelle et ses exigences (1), et il s'accomplit, sous cette direction divine, un développement par suite duquel l'esprit humain, à mesure qu'il pressent et cherche ce qu'il y a de plus élevé et de meilleur, se sépare de tout ce qui est intellectuellement et moralement issu du paganisme, et comme tel produit du péché. C'est ainsi que l'esprit humain traverse une foule de formes religieuses, aspire toujours vers ce qui est plus pur et plus vrai, rejette ce qu'il a admis d'abord quand il découvre qu'il n'y a dans la foi qu'il possède ni pureté véritable, ni vérité pure; que cette foi ne peut ni calmer les besoins, ni satisfaire les aspirations de son cœur, et ne fait qu'accroître le désir qu'il a de ce qui est véritablement grand et divin.

Mais la conscience humaine sent et reconnaît qu'elle ne peut atteindre ce but par la voie de la nature; que la Divinité seule peut, d'une manière surnaturelle, venir à son aide et opérer la rédemption du mal reconnu et la sanctification positive du genre humain. Et c'est à quoi, en effet, le paganisme dans sa partie la plus pure est arrivé, comme un coup-d'œil impartial jeté sur son histoire le prouve aisément (2).

Dans ce développement, dont le but était de rendre l'homme capable du salut, il faut tenir compte de tout ce qui résulte de ce principe: que Dieu est en général opposé au péché, par conséquent que le péché ne peut jamais atteindre ce qu'il veut, qu'il ruine toujours ses propres projets et qu'il finit par servir le bien lui-même. C'est ainsi que,

(1) *Rom.*, 1, 14, 15.
(2) Cf. l'histoire du développement naturel de la science de Dieu et de la vie religieuse dans l'humanité, dans Staudenmaier, *Encycl.*, I, p. 212-295.

dans l'ancien monde, les misères, les souffrances, les catastrophes qui envahirent et accablèrent l'humanité servirent aux desseins de la Providence, et que les maux dont les fêtes expiatoires et les sacrifices du paganisme étaient un signe et un aveu furent finalement considérés comme des suites du péché, dont on ne pouvait espérer la délivrance que par une rédemption universelle. Le principe du péché, qui s'est propagé et a porté des fruits en tous, doit être extirpé et remplacé par le principe du salut.

5. La Rédemption est universelle en tant que décret divin; elle embrasse tous les hommes dans cette universalité. Ce qui est né du premier Adam est capable d'être racheté par le second Adam. Le décret divin dont l'objet est la Rédemption est la résolution éternelle prise par le Père de racheter le monde du péché et de le sanctifier, πρόθεσις (1); comme ce décret (cette prédétermination, cette prédestination) se rapporte à l'humanité dans son ensemble, et que ce qui en fait la mesure est l'idée du genre, la πρόθεσις divine se rapporte d'elle-même à tous les individus du genre. Tous les individus humains, issus du premier Adam, sont prédestinés à la Rédemption par le second Adam, parce que le genre entier, dont les individus sont des membres isolés, est destiné au salut. L'idée de la solidarité du genre, de l'espèce et de l'individu, comprise dès l'éternité dans l'idée divine de l'humanité, se réalise dans la doctrine du péché originel et dans celle de la Rédemption (2).

La prédestination universelle des hommes, résolue *in abstracto*, s'accomplit *in concreto* dans la vocation, κλῆσις (1), vocation qui est aussi universelle que la prédestination. La prédestination, qui vaut pour tous, par là même vaut pour chacun, et, dans le fait, la vocation n'est pas autre chose que la prédestination s'appliquant à chaque individu de la race humaine. Tout homme qui naît en ce monde est appelé à la Rédemption comme membre d'un genre prédestiné tout entier au salut. Mais l'élection, ἐκλογή (2), n'est plus, comme la prédestination et la vocation, universelle; le nombre des élus est plus petit que celui des prédestinés et des appelés. Sans doute, quant à la possibilité de l'élection, qui est la destination suprême des hommes, elle est universelle comme la prédestination et la vocation; la volonté de Dieu est que tous ceux qui ont été prédestinés et appelés aient leur part à l'élection; l'universalité objective de la prédestination et de la vocation veut se conserver dans l'élection, elle veut se réaliser dans tous les sujets, dans tous les individus du genre. Si cela n'arrive pas, ce n'est pas de Dieu que cela dépend, mais de la liberté des hommes, qui ne répondent pas à la prédestination et à la vocation divine et n'admettent pas le salut qui leur est offert par Dieu. Si donc le nombre des élus est moindre que celui des prédestinés et celui des appelés, la faute en est à l'homme seul.

6. L'idée et par conséquent la nature de la Rédemption est unie à l'idée et ainsi à la nature du Rédempteur. C'est pourquoi la doctrine de la Rédemption part de la doctrine de la *Personne du Christ*. Si nous avons dit que la Rédemption était unique, absolument unique, ce ca-

(1) *Rom.*, 8, 28, 29; 9, 11. *Éph.*, 1, 11; 3, 1. II *Tim.*, 1, 9.

(2) Cf. Staudenmaier, *Philos. du Christianisme*, I, 889-908.

(1) *Rom.*, 11, 29. *Éphes.*, 4, 1. II *Thessal.*, 1, 11. II *Timoth.*, 1, 9. *Hébr.*, 3, 1. II *Pierre*, 1, 10.

(2) *Rom.*, 11, 5, 7, 28. *Act.*, 9, 15. *Éph.*, 1, 4. I *Thess.*, 1, 4. II *Tim.*, 1, 9. *Hébr.*, 3, 1. II *Pierre*, 1, 10.

ractère s'étend à la personne du Sauveur; le Sauveur du monde est nécessairement l'*Homme-Dieu*, et la Divinité incarnée est précisément ce que la personne du Christ a de spécial, ce qui est unique en elle. Pour rendre la Rédemption possible il fallait que Dieu devînt homme, et c'est une théorie erronée, et qu'il est impossible de justifier par la révélation positive, que celle qui prétend que Dieu serait devenu homme même si l'homme n'avait pas péché, comme l'affirment Mynster dans sa *Dogmatique*, Baader dans sa *Première Lettre à Molitor sur l'idée de la chute dans S. Paul*, Martensen dans son *Autonomie de la conscience* (1). Martensen en appelle à l'opinion de S. Thomas d'Aquin, qui, en effet, a dit quelques mots affirmatifs en répondant à la question : *Utrum, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset* (2), mais qui, dans la *conclusion*, exprime ainsi sa propre conviction : *Quanquam Deus, peccato non existente, potuerit incarnari, convenientius tamen dicitur quod, si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset.*

Le Sauveur, disons-nous, est Homme-Dieu. Il unit deux natures, la nature divine et la nature humaine; mais ces deux natures s'unissent en lui en une personne (3). Pour indiquer la nature humaine en lui il est appelé le *Fils de l'homme* (4). La nature divine en lui est désignée par l'expression de *Fils de Dieu*, *Fils du Père*, employées dans un sens unique (1). Nous avons déjà remarqué que l'homme pécheur et ayant besoin d'être racheté ne pouvait se racheter lui-même, que la Rédemption devait être une œuvre de Dieu. *Ipse Dominus erat qui salvabat eos qui per semetipsos non habebant salvari... Quoniam non a nobis, sed a Dei adjumento habuimus salvari* (2). Non seulement l'homme, mais la créature en général (3), et par conséquent l'ange (4), est incapable de racheter l'homme.

La raison en est que le Sauveur des hommes ne peut être que Celui qui en a été le Créateur; le fait de la rédemption du monde exige une force et une puissance créatrice, et celle-ci n'appartient qu'à Dieu (5). Attribuer à l'homme la possibilité de se racheter lui-même, ce serait lui attribuer un caractère absolu, divin, ce serait arriver à l'anthropolâtrie; δι' ἑτέρου δὲ φύσει τοῦτο γενέσθαι ἀδύνατον ἦν, ἵνα μὴ ἄνθρωπον ψιλὸν ἔχοντες ἀνθρωπολάτραι γενώμεθα (6).

Ainsi le Christ, qui, en tant que Verbe éternel, a créé l'homme et toute créature, peut seul sauver l'homme, et il le

(1) P. 33.

(2) *Summa th.*, p. III, quæst. 1, art. 3.

(3) August., *Enchiridion*, c. 35. Joann. Damasc., *Orth. Fid.*, l. III, c. 3.

(4) *Matth.*, 8, 20; 9, 6; 10, 23; 11, 19; 12, 8, 32, 40; 16, 13, 27 sq.; 18, 11; 20, 18, 28; 24, 27, 30, 37, 39, 44. *Marc*, 2, 10, 28; 8, 31, 38; 9, 8, 11, 30; 14, 21, 41, 62. *Luc*, 5, 24; 7, 34; 9, 22, 26, 44, 56, 58; 11, 30; 12, 8, 10, 40; 18, 8, 31; 21, 23, 36; 22, 48, 69. *Joan*, 1, 52; 3, 13, 14; 5, 27; 6, 27, 53, 62; 8, 28; 13, 21. *Act. des Ap.*, 7, 56. I *Tim.*, 2, 5.

(1) *Luc*, 1, 32, 35. (Cf. *Matth.*, 1, 20, 21.) *Matth.*, 28, 19. *Marc*, 13, 32. *Jean*, 1, 18; 3, 16-18; 5, 19-20; 11, 4; 17, 1; 20, 31. *Rom.*, 1, 3, 4, 9; 8, 10; 8, 3, 29, 32. I *Cor.*, 1, 9. II *Cor.*, 1, 19. *Gal.*, 2, 20. *Éph.*, 4, 15. I *Thess.*, 1, 10. *Hébr.*, 1, 2, 5, 8; 3, 6; 10, 29. I *Jean*, 1, 3, 7; 2, 22-24; 4, 9, 10; 5, 9 13. *Apoc.*, 2, 18.

(2) Iren., *adv. Hæres.*, l. III, c. 20, n. 3. Cf. Athan., *de Incarn. Verbi*, n. 7, 10, 13, 20. Basile, *in Ps.* 48. Pierre Chrysol., serm. 111. Alex. Alens., p. III, quæst. 2, membr. 5. Thom. Aq., p. III, quæst. 1, art. 2. Bonav., sent. III, dist. 20, art. 1, quæst. 4.

(3) Alex. Alens., p. III, quæst. 1, memb. 5, art. 2.

(4) Proclus, *de Laudibus S. Virg.*, orat. I. Photius, *ad Amphiloch.* Rupert. Tuit., *in Joann.*, l. III.

(5) Irén., *adv. Her.*, l. III, c. 4, n. 2. Athan., *de Incarn. V*, n. 7, 10, 13, 20. August., *in Ps.* 32, enarrat. 3, n. 16.

(6) Athan., orat. II *contre Arian.*, n. 16.

restaure, en le sauvant, conformément à l'idée éternelle du Père, suivant laquelle il a été créé à l'origine des choses (1). Mais la nature humaine est nécessaire dans le Rédempteur comme la nature divine; il faut que la nature humaine qui doit être sauvée et sanctifiée s'unisse en une personne dans le Sauveur et le Sanctificateur (2), si elle doit être réellement sauvée, pénétrée par l'élément divin et unie à Dieu d'une manière vivante et permanente. Toute la Rédemption tend à l'union de l'homme avec Dieu; c'est pourquoi le Fils de Dieu adopte la nature humaine et unit celle-ci en lui à Dieu: *qui (Dei Filius), propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quæ esset ex origine generationem sustinuit ipse, per se hominem adunans Deo* (3), et lui fait accomplir ainsi la satisfaction que le genre humain devait à Dieu. Que si la divinité était nécessaire pour sauver le monde, le Créateur du monde pouvant seul le sauver, l'humanité était exigée pour opérer la satisfaction due à Dieu. L'acte de la création nouvelle émanant de Dieu et celui de la satisfaction provenant de l'homme devaient se réunir dans une seule et même personne. S. Cyrille de Jérusalem dit au sujet de de l'union nécessaire de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ: « C'est errer également de ne vénérer que l'homme dans le Christ et de ne nommer que Dieu sans l'humanité. Si le Christ est Dieu, comme il l'est en effet, et s'il n'a pas adopté l'humanité, nous ne sommes pas rachetés. Il faut donc l'adorer comme Dieu, mais croire aussi qu'il s'est fait homme; car il n'est juste ni de le nommer homme et d'exclure la Divinité, ni de séparer dans notre profession de foi l'humanité de la Divinité. Reconnaissons et proclamons la présence du Roi et du médecin, car le Roi Jésus, lorsqu'il voulut guérir, s'enveloppa du manteau de l'humanité, et c'est de cette manière qu'il guérit les malades (1)... »

(1) *De Incarn. V.*, n. 13.
(2) *Hébr.*, 2, 9-18.
(3) Irén., *adv. Hæres.*, l. III, c. 4, n. 2.

Cette union intime des deux natures en une personne est également supposée comme une idée nécessaire là où la Rédemption est simplement rattachée à l'Incarnation: *Eum qui summe bonus est nisi eo modo quo melius potest evenire quidquam facere convenit vel decet; sed nullo meliori modo aut etiam tam bono modo redemptio ista potuit fieri quam si Filius Dei homo fieret* (2). De même la Rédemption est partout supposée comme but quand on enseigne l'union de deux natures; seulement on se sert de termes différents, quoique toujours identiques au fond, comme: le Christ est Verbe tout-puissant et homme véritable (3); — il est Dieu et homme (4), — homme et Dieu, ayant souffert et étant adoré (5); — Dieu parfait et homme parfait (6), — véritable Dieu et homme véritable (7).

Tout ce que nous venons de dire est l'objet de la foi chrétienne et une partie principale de la doctrine du salut proprement dite: ὥσπερ γὰρ ἐβούλετο πιστευθῆναι, ὅτι Θεὸς ἦν, οὕτως ὅτι θεὸς ὢν σάρκα ἐφόρει... Ἐπεὶ καὶ τῶν τῆς ἐκκλησίας δόγματα οὐ μικρὸν τοῦτό τε μέρος ἐστὶ, καὶ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν σωτηρίας τὸ κεφάλαιον τοῦτο καὶ δι' οὗ πάντα γεγένηται καὶ κατώρθωται· οὕτω γὰρ καὶ θάνατος ἐλύθη, καὶ ἁμαρτία ἀνῃρέθη,

(1) *Catéch.*, XII, n. 1. Cf. Chrysost., *in Joann.*, hom. 31, n. 2.
(2) Abaillard, *Epit. Theol. Christ.*, c. 23.
(3) Irén., *adv. Hæres.*, V, c. 1, n. 1.
(4) Clém. Alex., *Protrept.*, c. 1.
(5) Id., *ib.*, c. 10. Cf. Orig., *in Joann.*, 32, n. 9.
(6) Felix Papa, *in Epist. ad Max. et Cler. Alex.*
(7) Caj. ap. Euseb., V, 28.

κατάρα ἠφανίσθη, καὶ τὰ μυρία εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον ἡμῶν ἀγαθά. Διὸ μάλιστα ἐβούλετο πιστεύεσθαι τὴν οἰκονομίαν τὴν ῥίζαν καὶ πηγὴν ἡμῖν τῶν μυρίων γενομένην ἀγαθῶν. Tandis que Simon, Ménandre, Saturnin, Basilides, Valentin, Cerdon, Marcion, et d'autres, affirmaient que le corps du Christ n'avait paru qu'en apparence et n'avait aucune réalité, Clément d'Alexandrie rejetait énergiquement le docétisme comme une doctrine absolument impie, et S. Irénée remarquait avec justesse que, là où l'on nie la nature humaine du Christ, toute rédemption est abolie : οὐδὲ γὰρ ἦν ἀληθῶς σάρκα καὶ αἷμα ἐσχηκὼς, δι' ὧν ἡμᾶς ἐξηγοράσατο εἰ μὴ τὴν ἀρχαίαν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσατο (1), *neque vere redemit nos sanguine suo si non vere homo factus est* (2).

7. Après la personne du Christ il faut examiner *son œuvre*. Nous entendons par l'œuvre de Jésus-Christ tout ce que le Christ a fait et accompli suivant le dessein de Dieu pour le salut de l'humanité (3). L'œuvre du Christ est l'ensemble organique de tous les actes qu'il a réalisés pour sauver le monde. Cette activité elle-même l'Apôtre l'a définie en ces termes : « Le Christ nous a été donné de Dieu pour être notre sagesse, notre justice, notre sanctification et notre rédemption (4). »

Si nous l'examinons de plus près, cette activité se divise en deux grandes parts : d'un côté est la sagesse, qui nous a été communiquée par la vérité qu'a promulguée le Christ; d'un autre côté, la justice et la sainteté que nous possédons par lui. La Rédemption se rapporte aux deux côtés en même temps : à la sagesse, qui nous affranchit de l'erreur; à la justice et à la sainteté, qui nous délivre du péché et de ses suites. Si, et c'est le fait, l'activité rédemptrice du Christ répond au double besoin qu'a l'humanité d'être libérée, et si une double fonction répond dans le Christ à cette double activité, cette activité est d'abord prophétique, puis sacerdotale; le Christ est prophète et pontife. Mais, pour que l'œuvre que le Christ a réalisée comme prophète et pontife demeure la propriété permanente du genre humain, une troisième fonction s'adjoint aux deux premières, savoir, la fonction royale. Le Christ est Roi, Pontife et Prophète. Ces trois fonctions répondent aux trois fonctions théocratiques de l'Ancien Testament, et la pensée fondamentale de l'ancienne et de la nouvelle alliance est que Celui par qui la souveraineté de Dieu sur l'humanité, inaugurée dans l'Ancien Testament, doit être réalisée, soit simultanément prophète, pontife et roi; il ne peut être l'un ou l'autre, il ne peut être l'un sans l'autre.

8. La fonction prophétique du Christ réalise, pour l'humanité, cette parole : « Le Christ nous a été donné de Dieu pour être notre sagesse (1). » Le Christ est devenu notre sagesse par l'annonce qu'il nous a faite de la vérité : « C'est pour cela que je suis né et venu en ce monde, afin d'enseigner la vérité; celui qui est de la vérité entend ma voix (2). » Le Christ est nommé prophète, et non docteur dans le sens ordinaire; il propose, non comme homme la doctrine d'un homme, mais comme prophète la vérité divine. Le prophète est, avant tout, l'organe d'une révélation extraordinaire, envoyé de Dieu. Celui qui ne peut prouver qu'il a une mission divine, ou qui ne démontre pas cette mission divine par le fait, celui-là n'est pas prophète. Il est dans les obligations du prophète d'annoncer les vérités de Dieu au monde au nom du Dieu qui l'envoie. C'est dans ce sens

(1) Irén., V, 1, n. 2.
(2) Id., V, 2, n. 1.
(3) *Joan.*, 4, 34; 17, 4.
(4) I *Cor.*, 1, 30.

(1) I *Cor.*, 1, 30.
(2) *Joan.*, 18, 37.

que le Christ s'est montré comme un prophète véritable et authentique en disant : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais la doctrine de Celui qui m'a envoyé (1). » « La doctrine que vous entendez n'est pas la mienne, mais celle de mon Père qui m'a envoyé (2). » « Celui qui parle de son propre mouvement cherche sa propre gloire; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé est véridique, et il n'y a point en lui d'injustice (3). » « Je n'ai pas parlé de moi-même, mais mon Père, qui m'a envoyé, est Celui qui m'a prescrit, par son commandement, ce que je dois dire et comment je dois parler, et je sais que son commandement est la vie éternelle. Ce que je dis donc, je le dis comme mon Père me l'a ordonné (4). » « Les paroles que vous m'avez données, ils les ont reçues (5). » « Je leur ai fait connaître votre nom et le ferai connaître encore (6). » Si, par conséquent, Dieu parle par les prophètes, Dieu a parlé par le Christ, comme le disent clairement les textes que nous venons de citer. Ainsi le Christ n'est pas un docteur humain, il est prophète. Mais le Christ, qui est prophète avec les autres Prophètes, est plus que les Prophètes. Si c'est Dieu, et non l'homme, qui parle par les Prophètes, Dieu a parlé autrement par le Christ que par les Prophètes de l'ancienne alliance. Les Prophètes de l'Ancien Testament étaient sans doute des organes élus de Dieu, mais ils n'étaient que des organes, et, sauf cela, ils n'étaient que des hommes comme les autres; ce qu'ils annonçaient leur était directement inspiré de Dieu. Le Christ, qui, d'un côté, a cela de commun avec les Prophètes qu'il communique des vérités, non pas humaines, mais divines, diffère, d'un autre côté, de tous les Prophètes en ce qu'il peut déduire la vérité de sa doctrine de l'unité de sa nature avec le Père. Sa parole toute divine découle de sa divinité même. « Celui qui me voit voit mon Père (1). » « Moi et mon Père nous sommes un (2). » « Personne ne connaît le Fils que le Père, comme personne ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler (3). » « Personne n'a vu Dieu, mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître (4). » « Nul n'a vu le Père; celui-là seul qui est de Dieu a vu le Père (5). » « Je le connais parce que je suis de lui (6). »

De là résulte, en même temps, que non-seulement il annonce la vérité absolue, mais qu'il est lui-même la vérité absolue (7), et, par conséquent, l'auteur de toute science vraie (8). Si les Prophètes de l'Ancien Testament ont constaté la vérité de leur divine mission par les miracles qu'ils ont opérés, cette démonstration ne fait pas défaut à la prophétie du Christ. Si beaucoup de Juifs le tinrent pour un prophète, uniquement parce qu'ils entendaient ses discours (9), d'autres le reconnurent prophète surtout à cause des miracles qu'il opérait devant eux. « Lorsque ces gens virent le miracle que Jésus avait fait ils dirent : Celui-ci est vraiment le Prophète qui doit venir en ce monde (10). »

En général les deux moments étaient

(1) *Jean*, 7, 16; 8, 28.
(2) *Id.*, 14, 24.
(3) *Id.*, 7, 18. Cf. *Jean*, 5, 30; 8, 29.
(4) *Id.*, 12, 49, 50.
(5) *Id.*, 17, 8. Cf. 17, 14.
(6) *Id.*, 17, 26.

(1) *Jean*, 14, 7, 9. Cf. *id.*, 6, 45, 46; 8, 19.
(2) *Id.*, 10, 30, 38; 14, 10, 11.
(3) *Matth.*, 11, 27.
(4) *Jean*, 1, 18.
(5) *Id.*, 6, 46.
(6) *Id.*, 7, 29; 3, 11, 13; 6, 45; 7, 15; 8, 13, 19, 26, 40; 15, 15; 16, 15; 17, 8.
(7) *Id.*, 14, 6.
(8) *Id.*, 8, 12.
(9) *Id.*, 7, 40. Cf. 6, 2. *Luc*, 7, 26.
(10) *Jean*, 6, 14. Cf. *Matth.*, 21, 11. *Luc*, 7,

joints l'un à l'autre; Jésus était puissant en œuvre et en parole (1).

Quant aux miracles, la différence entre le Christ et les Prophètes est que ceux-ci opéraient des miracles par une force qui leur était prêtée et que le Christ les opérait par sa propre force, par la vertu inhérente en lui.

Quant aux prédictions, la différence entre celles des Prophètes et celles du Christ consiste en ce que les Prophètes annonçaient le règne du Messie comme devant arriver, tandis que le Christ rapportait ses prophéties au développement, au progrès, à la destinée de son propre règne dans l'humanité.

La doctrine émanée des prophéties du Christ et communiquée à l'humanité renferme la révélation de Dieu la plus immédiate, la plus pure, la plus profonde, la plus vaste. C'est en elle que se concentrent les vérités fondamentales de la Révélation, et, de même que dans le Christ sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science (2), de même tous les mystères du royaume de Dieu sont dévoilés en lui et par lui (3). La doctrine du Christ se concentre plus spécialement sur Dieu et le Sauveur du monde; or « la vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ, que vous avez envoyé (4). » Tout le reste se rattache à ce second point, qui, lui-même, se relie au premier. Les révélations faites par le Christ, qui se rapportent à lui-même et à son œuvre, font que sa doctrine est la doctrine essentiellement chrétienne, la doctrine du Christ, Pontife éternel.

9. Le Christ est le Rédempteur du monde parce qu'il est le Pontife suprême. C'est dans son souverain sacerdoce qu'est le centre de son existence et de son action; c'est par son sacerdoce qu'il rachète le monde; c'est à son sacerdoce que se rapporte l'union de la Divinité et de l'humanité en lui; cette union des deux natures est nécessaire pour opérer la rédemption du monde, et c'est par son sacerdoce que le Christ accomplit cette rédemption. Si l'amour est le principe qui a décrété en Dieu la Rédemption, l'amour et la justice sont les conditions du mode par lequel ce décret se réalise, du mode de la Rédemption. Ces deux conditions se font sentir dans tous les moments de la Rédemption, la justice par ses exigences, l'amour par son dévouement. Ce que la justice réclame l'amour l'accomplit; or, ce que la justice réclame, c'est le châtiment, et c'est l'amour qui accomplit ou subit le châtiment; c'est là ce qui détermine les moments essentiels du pontificat suprême du Christ. Ce que la justice exige et ce que l'amour réalise, comme satisfaction, c'est l'accomplissement de la loi et la mort expiatoire. L'amour accomplit la loi, l'amour meurt pour satisfaire la justice divine. Les moments du pontificat suprême du Christ sont donc :

*a*. L'accomplissement parfait de la loi, ou l'obéissance;

*b*. La mort expiatoire;

*c*. La satisfaction offerte au Père pour l'humanité en vertu de la loi accomplie et de la mort subie.

*a*. Le premier moment est donc l'obéissance par l'accomplissement parfait de la loi. La Rédemption se rapporte en tout au péché. Nous savons que le premier péché, comme tout péché postérieur, est désobéissance à l'égard de la volonté divine et de la loi prescrite à la créature intelligente et libre. La désobéissance d'Adam, qui s'est transmise, dans ses suites, à la race d'Adam

16; 24, 19. *Jean*, 1, 45; 7, 16; 8, 26, 40. *Act.*, 3, 22-26; 7, 37. *Hébr.*, 3, 2; 12, 24.

(1) *Luc*, 24, 19. Cf. *Jean*, 7, 31; 15, 24, *Matth.*, 7, 28, 29.

(2) *Col.*, 2, 3.

(3) I *Cor.*, 1, 17-31; 3, 4-16.

(4) *Jean*, 17, 3. Cf. I *Cor.*, 8, 4-6.

et se renouvelle en elle par chaque péché actuel, exige, comme satisfaction, une obéissance absolue de la part de celui qui, représentant l'humanité, veut en être le rédempteur. Or le Christ s'est soumis à cette obéissance absolue, et l'Écriture sainte dit à ce sujet : « Comme plusieurs sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, ainsi plusieurs sont rendus justes par l'obéissance d'un seul (1). » L'obéissance du Christ est la base de sa justice, la base de la Rédemption, dont le but est de faire un juste de l'homme injuste. Le moment de l'obéissance est déjà reconnu dans l'Ancien Testament comme un moment essentiel dans la fonction du Messie, puisqu'il l'annonce comme devant paraître sous la forme d'un esclave, sous la forme d'un serviteur de Dieu (2). L'obéissance du Christ a été unique et permanente ; elle s'est perpétuée à travers toute sa vie, sans interruption, sans lacune, n'ayant qu'un but, l'accomplissement absolu de la volonté divine. La volonté du Christ, quoique toujours libre et indépendante, se résout toujours et partout dans la volonté de son Père, sans que jamais il y ait division dans le fait voulu, ni disparate dans l'intention des volontés elles-mêmes, entre le Père et le Fils. Le Christ a dit cela lui-même : « Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais pour faire la volonté de Celui qui m'a envoyé (3) ; c'est là ma nourriture (le principe et l'âme de ma vie) de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre (4). » Même alors que la terreur des souffrances et l'épouvante de la mort accablèrent son humanité, qui demandait avec instance que le calice des douleurs s'éloignât, la volonté triompha et accepta qu'il fût fait suivant la volonté du Père (1). Ainsi la vie rentra dans l'ordre correspondant à l'idée divine, dont la loi est la volonté de Dieu. L'opposition, née du péché, entre la volonté de Dieu et la volonté de la créature, fut abolie, et le mur de séparation qui s'était élevé entre le Créateur et le monde fut abattu. L'obéissance du Christ se rapportait également à la loi, et le Christ dit lui-même : « Je suis venu, non pour abolir la loi ou les prophètes, mais pour les accomplir (2). »

Pour bien faire comprendre que cette obéissance absolue et cet accomplissement de la loi sont imputés à l'humanité entière, l'Écriture dit : « Le Christ s'est soumis à la loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la loi (3) ; le Christ a accompli la loi à notre place. Il n'avait pas besoin de la réaliser pour lui-même ; mais il s'est soumis à la loi à cause de notre désobéissance. Ce qui était impossible à la loi, Dieu l'a fait, et il a envoyé son Fils afin que la justice exigée par la loi fût accomplie en nous (4). »

*b.* L'obéissance absolue, consistant dans l'accomplissement absolu de la loi, atteignit son terme dans la mort de celui qui obéissait ; le point culminant de l'obéissance du Christ est la mort qu'il subit librement, par amour pour la race humaine. Le Christ lui-même a fait connaître le rapport intime qui lie son obéissance à sa mort en disant : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et pour en racheter plusieurs, en donnant sa vie (5). » L'Apôtre dit de même : « Le Christ, ayant la forme et la nature de Dieu, n'a pas cru que ce fût pour lui une

(1) *Rom.*, 5, 19.
(2) *Isaïe*, ch. 42, 49, 50, 52, 53. Cf. *Matth.*, 12, 17-21.
(3) *Jean*, 6, 38.
(4) *Id.*, 4, 34.

(1) *Matth.*, 26, 39, 42, 44. *Marc*, 14, 36, 39. *Luc*, 22, 42.
(2) *Matth.*, 5, 17.
(3) *Gal.*, 4, 4, 5.
(4) *Rom.*, 8, 3, 4, 7.
(5) *Matth.*, 20, 28.

usurpation d'être égal à Dieu; mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme et la nature de serviteur, en se rendant semblable aux hommes et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors; il s'est rabaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix (1). » Le lien intime de la mort et de l'obéissance était déjà représenté, dans l'Ancien Testament, par le prototype prophétique du serviteur de Jéhova, qui obéit, souffre et meurt (2). La souffrance et la mort du Christ ne peuvent être séparées de l'idée de son pontificat. La souffrance et la mort sont des nécessités évidentes, qui ont leur motif suprême dans la justice divine, car celle-ci exige châtiment et expiation. Sans doute le décret qui détermine la Rédemption conduisant jusqu'à la mort est une œuvre absolument libre de Dieu, du Père et du *Fils* (3); mais l'amour adopte librement la souffrance et la mort pour sauver le monde : « C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je quitte ma vie pour la reprendre; personne ne me la ravit, mais c'est moi qui la quitte de moi-même; j'ai le pouvoir de la quitter, et j'ai le pouvoir de la reprendre (4). » C'est précisément dans l'œuvre de la Rédemption que devait éclater l'amour de Dieu; toute la grandeur et la profondeur de cet amour se montre en ce que le Christ donne sa vie (5). Le Christ fait lui-même ressortir partout la nécessité de la souffrance et de la mort dans l'œuvre de la Rédemption (6). L'épître aux Hébreux, qu'on peut nommer une épître toute sacerdotale, car elle traite presque exclusivement du Christ en tant que Pontife suprême, dit : « Il était bien digne de Dieu, pour qui et par qui sont toutes choses, que, voulant conduire à la gloire plusieurs enfants, il consommât et perfectionnât par les souffrances Celui qui devait être le chef et l'auteur de leur salut (1). » Saint Athanase développe la même idée : συνιδὼν γὰρ ὁ Λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ πάντων ἀποθανεῖν (2). S. Augustin ne reconnaît pour toute l'œuvre du salut qu'un mode approprié au but, et, en effet, la Sagesse a élu cette voie : *Sanandæ nostræ miseriæ convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse* (3). Ce n'est pas la toute-puissance divine qui sauve suivant son bon plaisir, c'est la justice qui rachète; le diable n'est pas vaincu par la justice de Dieu, il ne l'est que par la justice du Christ (4). La justice qui sauve est la justice du Christ, et celle-ci est attachée à sa mort (5). S. Chrysostome (6) considère la naissance du Sauveur du monde comme une naissance à la mort : τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπον γενόμενον τὸν Χριστὸν ἀποθανεῖν, τῆς ἀκολουθίας λοιπὸν ἦν (7). Ainsi se juge d'elle-même l'opinion de ceux qui prétendent que Dieu aurait pu sauver le monde sans la mort du Sauveur, par une seule parole, par un seul acte de volonté.

Le pontificat suprême de l'Homme-Dieu consiste donc en ce que le Christ, innocent et sans péché, a pris sur lui, par un amour infini, le péché, la faute et le châtiment du genre humain, et

(1) *Phil.*, 2, 5-8.
(2) *Is.*, 52, 13-15; 53, 1-12.
(3) *Jean*, 3, 16; 15, 13. *Rom.*, 5, 9. *Éphés.*, 2, 4-8. I *Jean*, 4, 9, 10.
(4) *Jean*, 10, 17-18.
(5) *Id.*, 10, 11, 15, 17, 18; 15, 13.
(6) *Matth.*, 16, 22, 23; 16, 50-56; 17, 9, 22; 20, 17-19; 26, 24, 31-35. *Luc*, 9, 19-22; 24, 26, 44-49. *Jean*, 18, 4.

(1) *Hébr.*, 2, 10. Cf. 8, 1.
(2) *De Incarn. Verbi*, n. 9.
(3) *De Trin.*, XIII, 10.
(4) August., *de Trin.*, XIII, 13.
(5) Id., *ib.*, c. 14.
(6) *C. Anom.*, VI, 3.
(7) Sur la nécessité de la souffrance et de la mort du Sauveur, voir Staudenmaier, *Encycl.* I, p. 665-683.

c'est par l'exercice d'une obéissance absolue, qui l'a conduit jusqu'au sacrifice de la croix, qu'il a satisfait pour l'humanité à la justice divine. La mort est la base de la Rédemption; mais la mort, qui est la base de la Rédemption, est nécessairement sacrifice, c'est-à-dire oblation générale et sans réserve de l'existence à Dieu. Ce sacrifice lui-même est une substitution; le sacrificateur n'avait pas besoin de donner sa vie pour lui-même, ni de se réconcilier avec Dieu, vu que, exempt de faute, libre de tout péché (1), il n'avait pas été l'objet de la déplaisance divine. Par conséquent son sacrifice et sa réconciliation ont été imputés au monde, dont il représentait le péché et la dette, qu'il expiait et anéantissait en lui-même. C'est pourquoi l'Écriture dit : « Dieu, pour l'amour de nous, a rendu victime pour le péché Celui qui ne connaissait point le péché, afin qu'en lui nous devinssions justes de la justice de Dieu (2). » A ce texte se rattache cet autre : « Jésus-Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, s'étant rendu lui-même malédiction pour nous (3). » Les deux textes signifient que Dieu a reporté sur le Christ le péché commis par l'homme, non pour imputer positivement au Christ le péché et rendre celui-ci réellement pécheur, ce qui serait une contradiction, mais pour anéantir les péchés de la race humaine en Celui qui prit sur lui le péché, comme s'il l'avait commis. C'est de cette obéissance, c'est de cette mort ainsi comprise que nous disons qu'elle est le motif objectif de la rédemption et de la justification. Mais le tout est l'œuvre d'une grâce divine, gratuite et non méritée. C'est pourquoi l'Écriture dit : « Tous

(1) *Hébr.*, 4, 15.
(2) II *Cor.*, 5, 21.
(3) *Gal.*, 3, 12. Cf. *Jean*, 1, 17. *Rom.*, 10, 4.

ont péché et ont besoin de rendre gloire à Dieu; tous sont justifiés gratuitement par la grâce, par la rédemption qui est en Jésus-Christ, que Dieu a proposé pour être la victime de propitiation, par la foi qu'on aurait en son sang, pour faire paraître la justice qu'il donne lui-même en pardonnant les péchés passés, qu'il a soufferts avec tant de patience, pour faire paraître en ce temps la justice qui vient de lui, montrant tout ensemble qu'il est juste et qu'il justifie celui qui a la foi en Jésus-Christ (1). » « Car pourquoi, lorsque nous étions encore dans les langueurs du péché, Jésus-Christ est-il mort pour des impies comme nous, dans le temps destiné de Dieu? Et, certes, à peine quelqu'un voudrait-il mourir pour un juste; peut-être, néanmoins, que quelqu'un aurait le courage de donner sa vie pour un homme de bien. Mais ce qui fait éclater davantage l'amour de Dieu envers nous, c'est que, lors même que nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ n'a pas laissé de mourir pour nous, dans le temps destiné de Dieu. Ainsi, justifiés désormais par son sang, nous serons à plus forte raison délivrés par lui de la colère de Dieu; car si, lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant maintenant réconciliés avec lui, nous serons sauvés par la vie de ce même Fils (2). »

L'Écriture, en parlant de la rédemption opérée par la mort du Christ, se sert de diverses images; elle l'appelle le rachat (le prix du rachat, λύτρον, étant la vie du Christ) (3); la cédule de la loi, qui a été attachée à la croix et y a été abolie (4); l'Agneau qui porte les péchés

(1) *Rom.*, 3, 23-26.
(2) *Ib.*, 5, 6-10.
(3) *Matth.*, 20, 28.
(4) *Col.*, 2, 14.

du monde (1); la pâque qui a été immolée pour nous (2), etc., etc.

La réconciliation, dont l'Écriture dit : « Dieu réconcilia le monde en Jésus-Christ avec lui-même (3), » est universelle comme avait été universel le décret divin relatif à la Rédemption : comme par le péché d'un seul la sentence de condamnation a enveloppé tous les hommes, ainsi par la justice d'un seul la justification de la vie s'est étendue sur tous les hommes (4). Le Christ a expié les péchés du monde (5).

c. Quelque essentiel que soit le troisième moment dans l'idée de la rédemption du monde par le Pontife suprême, par le Christ, qui représente l'humanité devant son Père, il est certain que ce troisième moment est supposé dans et par les deux premiers; le Christ obéit pour l'humanité (6), il accomplit la loi pour elle (7), il meurt pour elle ; partout il tient la place de l'humanité (8).

10. La Rédemption ne serait pas universelle, comme elle l'est, si un seul des descendants d'Adam en était exclu. Seulement celui-là n'est pas sauvé qui ne veut pas l'être, qui, quoique prédestiné en général et appelé en particulier au salut, ne prend point part à l'œuvre de la Rédemption, ne choisit pas la Rédemption pour lui, c'est-à-dire repousse opiniâtrément les conditions sous lesquelles la rédemption universelle doit se réaliser en lui comme sujet particulier. Lorsque le Sauveur naquit au monde et que les anges annoncèrent la paix [illegible] aux hommes de bonne volonté (1), il faut compter parmi ces hommes de bonne volonté, non-seulement ceux qui sont nés depuis l'ère chrétienne, mais encore ceux qui ont vécu, en manifestant une bonne volonté, dans le judaïsme et le paganisme. La rédemption par le Christ remonte dans le temps jusqu'à Adam et embrasse tous ceux qui ont rempli les conditions nécessaires pour y prendre part. A ceux qui devaient être sauvés, et qui le furent en effet, appartiennent par conséquent tous les Juifs qui, acceptant les révélations et les institutions de l'Ancien Testament, ont fidèlement accompli la loi, en un mot, les hommes pieux et justes de l'Ancien Testament. A ceux qui devaient être sauvés et le furent en effet appartiennent de même tous les païens qui, dirigés par l'idée naturelle de Dieu et la loi morale gravée dans le cœur, ont mené une vie conforme à cette idée et à cette morale, et les rendant capables du salut. C'est dans ce sens qu'il faut prendre ce que dit S. Justin lorsqu'il enseigne non-seulement que le Verbe divin éclaire tout le genre humain, et par conséquent aussi les païens (2), mais encore que tout le genre humain participe à cette Rédemption : Λόγου, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε (3), et c'est dans ce sens que ce philosophe dit qu'il y a eu des Chrétiens avant que le Christ parût dans le temps : « Tous les hommes qui vécurent conformément à la raison sont des Chrétiens, quoiqu'on les considère comme des impies; tels furent Socrate et

(1) *Jean*, 1, 29. I *Pierre*, 1, 19. *Apoc.*, 5, 12. I *Jean*, 3, 5.
(2) I *Cor.*, 7, 8.
(3) II *Cor.*, 5, 19.
(4) *Rom.*, 5, 18.
(5) I *Jean*, 2, 2; 4, 14. Cf. *Rom.*, 3, 23, 24; 24, 29, 30. II *Cor.*, 5, 15. *Gal.*, 1, 20. *Éph.*, 1, 10, 11. I *Tim.*, 2, 4, 5, 6. *Hébr.*, 2, 9. *Matth.*, 20, 28; 26, 28. *Marc*, 14, 24. *Luc*, 22, 19, 20.
(6) *Rom.*, 5, 9.
(7) *Gal.*, 4, 4, 5. *Rom.*, 8, 3-7. *Matth.*, 5, 17.
(8) *Matth.*, 20, 28; 26, 28. *Marc*, 10, 24. *Luc*, 22, 20. *Jean*, 10, 11, 15, 17, 18. *Tite*, 2, 14. *Éph.*, 5, 2. *Rom.*, 4, 25. *Gal.*, 1, 4. I *Cor.*, 15, 3. I *Pierre*, 3, 18.

(1) *Luc*, 2, 14.
(2) *Apolog.*, I, 60; II, 8, 10, 13.
(3) *Ib.*, I, 46.

Héraclite, parmi les Grecs, Abraham, Ananias, Azarias, Élie et beaucoup d'autres, dont il serait trop long de citer les actions et les noms, chez les Barbares (non Grecs)... Tous ceux qui ont suivi la voix de la raison et la suivent encore (1) sont des Chrétiens. » La descente du Christ dans les enfers, après sa mort, avait pour but d'annoncer le Rédempteur du monde aux païens et aux Juifs qui avaient obéi à la loi naturelle et positive. A dater de son entrée en ce monde, et jusqu'à la fin des temps, le Christ rédempteur a rempli et remplira la fonction de roi.

11. La fonction royale du Christ repose non pas tant sur elle-même que sur les deux précédentes fonctions, la prophétie et le sacerdoce. Si le Christ est roi (2), Seigneur (3), pasteur (4), ces dénominations se rapportent au gouvernement de son royaume; mais la royauté du Christ a son terme propre et dernier dans la dignité du prophète et du pontife, vu que son intention n'est pas autre que de diriger et de conduire toutes choses dans l'Église, dans laquelle il demeurera jusqu'à la fin des temps, de telle façon que son action prophétique et pontificale puisse se réaliser perpétuellement, sa vérité s'annoncer sans interruption, sa rédemption s'accomplir dans tout le genre humain. Ainsi le Christ est roi afin d'être toujours parmi les hommes prophète et pontife. Il accomplit, dès son passage sur la terre, des actes de royauté qui, toutefois, se rapportaient à ses fonctions prophétiques et sacerdotales; car il donna des lois pour son royaume (1), il envoya des apôtres et des disciples pour appeler les peuples (2), posa des règles pour l'administration (3), donna des pouvoirs qui avaient rapport à la vocation apostolique (4).

12. La Rédemption, qui se perpétuera jusqu'à la fin du monde dans la race humaine, est attachée à une condition dont l'Église, continuant à remplir la triple fonction du Christ, demande la réalisation dans chaque individu pour que la Rédemption lui soit appliquée et qu'il soit sauvé.

Mais cette condition subjective, qui répond aux conditions objectives de la Rédemption, réalisée une fois pour toutes pour tous les hommes, et que chaque homme doit s'approprier personnellement, ne rentre plus dans l'objet de cet article et se trouve traitée dans les articles JUSTIFICATION et SANCTIFICATION, auxquelles se rattachent les dogmes de la liberté et de la grâce, de la foi et des œuvres. Disons seulement, en terminant, que les actes de la rédemption subjective sont la reproduction des actes par lesquels le Christ est devenu objectivement le Sauveur du monde; ce sont des actes d'obéissance et de mortification spirituelle, auxquels se rattache celui de la résurrection, tout comme la résurrection réelle du Christ fut le sceau de la Rédemption qu'il avait objectivement accomplie et parfaite.

STAUDENMAIER.

(1) *Apol.*, I, 46.

(2) *Matth.*, 2, 2; 16, 16; 27, 11. *Marc*, 15, 2. *Luc*, 1, 33; 23, 3. *Jean*, 18, 33-37.

(3) *Matth.*, 28, 6. *Marc*, 16, 19, 20. *Luc*, 1, 33; 7, 13; 10, 1; 11, 39; 17, 5, 6; 24, 34. *Jean*, 4, 1; 6, 23; 11, 2; 20, 2, 13, 18, 20, 25, 28; 21, 7, 12. *Act.*, 5, 14; 8, 25; 9, 1, 5. *Rom.*, 1, 2; 14, 14; 15, 30. I *Cor.*, 1, 2; 9, 5; 11, 23; 16, 22. *Hébr.*, 2, 3; 7, 14. II *Cor.*, 1, 2, 3; 13, 13. *Gal.*, 1, 3; 6, 14. *Éph.*, 1, 3. *Jacq.*, 5, 7. II *Pierre*, 3, 8.

(4) *Jean*, 10, 1-18; 15, 18.

(1) *Matth.*, 18, 15-20. *Jean*, 15, 12, 17; 13, 34.

(2) *Matth.*, 10, 5-8; 28, 19, 20.

(3) *Id.*, 10, 9-14.

(4) *Id.*, 10, 1. *Marc*, 6, 7; 7, 14-19. *Luc*, 5, 13-16; 9, 1-6.

RÉDEMPTORISTES. *Voyez* LIGUORISTES.

REDUCTIO AD COMMUNIONEM LAICAM, PEREGRINAM. *Voy.* COMMUNION LAÏQUE.

**RÉDUCTION DES FÊTES ECCLÉSIASTIQUES.** A l'article FÊTES (*jours de*) nous avons fait remarquer la distinction établie entre les fêtes dites *festa chori* et celles appelées *festa fori*, les fêtes du chœur et les fêtes ordonnées ou chômées. On ne parle que de ces dernières quand il est question de la réduction des fêtes.

Cette réduction peut avoir lieu de trois manières :

1. Ou le commandement qui a fait aux fidèles une obligation de la solennité de certains jours est simplement aboli ;

2. Ou l'on restreint la solennité ordonnée à la simple audition de la sainte messe, le travail étant d'ailleurs permis après l'assistance à l'office ;

3. Ou l'on transfère la solennité d'une manière permanente à un dimanche quelconque.

Le nombre des fêtes commandées augmenta tellement avec le cours des temps que, dès le neuvième siècle, on crut nécessaire ou salutaire, dans certains endroits, d'en abolir quelques-unes. Le concile de Mayence de 813, par conséquent, raya de la liste des fêtes chômées l'octave de l'Épiphanie et les Rogations, c'est-à-dire les trois jours qui séparent l'Ascension du dimanche précédent. Les capitulaires de Louis le Débonnaire admirent cette réduction (1). Plus tard nous voyons divers évêques ou synodes provinciaux tâcher ou d'empêcher l'introduction de nouvelles fêtes, ou réduire le nombre des fêtes existantes. Ainsi Pierre Quivil, évêque d'Exeter, défendit, en 1287, à son clergé d'admettre des fêtes nouvelles que les saints canons n'auraient pas expressément sanctionnées ; Simon, archevêque de Cantorbéry, et Radulph, évêque de Bath et Wells, firent de notables réductions, l'un en 1332, l'autre en 1342.

(1) Lib. II, c. 35.

D'après Herm. Hardt (1) le concile de Constance résolut de diminuer le nombre des fêtes ; mais son projet ne se réalisa pas.

En 1524 le cardinal Campeggio, légat du Pape en Allemagne, opéra à Ratisbonne une réduction de fêtes qu'il compléta par la constitution *Interim*, publiée en 1548 à Augsbourg.

Urbain VIII fit le pas le plus décisif dans cette voie ; il arrêta, par sa constitution du 22 décembre 1642, le nombre des fêtes, de telle sorte qu'à l'avenir nulle part et sous aucun prétexte on ne dût le dépasser.

Les fêtes, dit ce Pape, se sont en beaucoup de contrées multipliées d'une manière indue ; la piété en a été refroidie ; la classe laborieuse se plaint hautement de ce qu'on lui rend son entretien journalier plus difficile, et, en outre, les fêtes, au lieu de servir, conformément à leur destination primitive, à glorifier le Seigneur et à édifier les fidèles, sont trop souvent profanées par l'oisiveté, par de vains amusements, par le vice et la débauche, etc. C'est ce qui l'a déterminé à satisfaire à la demande qu'on lui a soumise à ce sujet. Quoique cette réduction fût déjà considérable, les fêtes conservées et commandées, outre les dimanches, les fêtes qui étaient régulièrement célébrées le dimanche et les fêtes des principaux patrons étaient encore au nombre de 33. Dès lors on ne peut pas s'étonner que quelque vingtaine d'années après on demanda et obtint de nouvelles réductions. En 1727 les évêques du concile provincial de Tarragone, en Catalogne, adressèrent à Benoît XIII la prière de modérer le commandement relatif à l'observation des fêtes, et notamment de permettre qu'on travaillât après avoir entendu la sainte messe. Le bref du Saint-Père, du 22 mai 1728, loue les sages propositions des Pères, se ré-

(1) T. I, part. 12, ad tit. 15.

jouit de leur vigilance et de leur sollicitude pastorale, et leur accorde ce qu'ils demandent.

Benoît XIV fut sollicité de divers côtés de diminuer le nombre des fêtes arrêtées par Urbain VIII, comme nous l'apprenons par sa bulle *Non multi*, du 14 novembre 1748. Sur quarante-quatre personnes qu'il consulta trente-trois furent nettement d'avis qu'une réduction était nécessaire et utile. Il décida qu'il n'arrêterait pas d'une manière générale le nombre des fêtes, qu'il accorderait des concessions isolées aux diocèses et aux provinces dont les évêques ou les métropolitains s'adresseraient au Saint-Siége. Quant au mode de la réduction, il décida que le commandement d'entendre la sainte messe était absolument différent du commandement de ne pas faire d'œuvre servile et pouvait en être séparé, et, en conséquence, conformément à l'exemple de son prédécesseur, il répondit, aux prières que lui avaient adressées les évêques, que le commandement d'assister à la messe serait restreint à un moins grand nombre de grandes fêtes, et qu'on autoriserait les œuvres serviles après la messe; mais il n'accorda que difficilement et à regret la translation des fêtes des saints aux dimanches. Il déclara, en outre, que sa bulle n'infirmait en aucune façon l'autorité de la constitution d'Urbain VIII, que la discipline ecclésiastique n'était pas immuable, et que les changements n'étaient pas nuisibles quand ils émanaient des supérieurs légitimes et se fondaient sur des motifs graves.

Il semble que cette conduite éminemment prudente et sage du Saint-Siége aurait dû calmer les esprits et arrêter les contradictions; il n'en fut point ainsi. Il s'éleva, sur la valeur d'une réduction des fêtes chômées, une vive polémique qui dépassa les bornes d'une discussion légitime et innocente, et qui réveilla de sérieuses craintes sur la paix intérieure de l'Église. Le Pape se vit obligé d'ordonner le silence sur la question soulevée. Il défendit, dans sa bulle :

1. La publication de toute espèce d'explications et de commentaires sur la bulle ;

2. La publication de toute espèce d'écrits traitant, exclusivement ou partiellement, de l'abolition, de l'autorisation, de la translation des fêtes chômées ;

3. La réimpression et la publication des écrits déjà publiés sur la question. Il prononça des censures contre tous ceux qui désobéiraient à la bulle, à savoir : l'excommunication *latæ sententiæ* contre les laïques, la suspension de leurs fonctions sacrées contre les ecclésiastiques, jusques et y compris les prêtres ; la suspension des fonctions pontificales et de la jouissance de tous les revenus ecclésiastiques contre les prélats, évêques, archevêques, abbés, etc. L'absolution des peines édictées était réservée au Pape.

Benoît XIV accorda le 12 décembre de la même année au royaume de Naples, en deçà du détroit, et aux diocèses de Messine et de Palerme, une réduction des fêtes, ordonnant qu'on célébrerait solennellement les lundis de Pâques et de Pentecôte et tous les dimanches de l'année, puis la Circoncision, l'Épiphanie, la Fête-Dieu et Noël, enfin les cinq fêtes de la Ste Vierge, la fête des Apôtres S. Pierre et S. Paul, la Toussaint et le principal patron, et que pour tous les autres jours de fête on ne serait tenu qu'à l'audition de la sainte messe. Clément XIII, Clément XIV, Pie VI et Pie VII accordèrent des réductions analogues à un grand nombre de diocèses et de provinces ecclésiastiques.

La situation particulière de l'Église en France, au commencement du dix-

neuvième siècle, obligea le Saint-Siége de s'écarter de la pratique suivie jusqu'alors. La constitution du 9 avril 1802, que le cardinal-légat Caprara publia à Paris, en vertu des pouvoirs que lui avait conférés le Pape Pie VII, abolit ou transféra la plupart des fêtes de l'Église aux dimanches suivants, dans toute l'étendue de la république française. Elle ne conserva à leur rang de grande fête chômée, en dehors des dimanches, que *Noël*, l'*Ascension*, l'*Assomption* et la *Toussaint*; elle transféra aux dimanches suivants l'*Épiphanie*, la *Fête-Dieu*, la *Fête des SS. Apôtres Pierre et Paul* et la *Fête patronale*. Elle ne conserva les autres fêtes que comme des fêtes de chœur, *festa chori*.

Un rescrit de Léon XII, du 2 décembre 1828, approuva une ordonnance relative aux fêtes publiée par l'archevêque de Cologne pour les provinces occidentales de la monarchie prussienne. Elle maintient, outre les dimanches, dix-sept fêtes, dont deux, l'Assomption et la Nativité de la Ste Vierge, sont transférées au dimanche dans l'octave, pour ne pas nuire aux travaux des champs. Le Pape accorda aux ouvriers catholiques des fabriques, qui vivaient parmi les protestants de la rive gauche du Rhin du produit de leurs mains, l'autorisation de se livrer à leurs travaux habituels, après avoir assisté à la sainte messe, les jours de fêtes dont la célébration était prescrite dans le diocèse de Cologne, sauf les dimanches, les jours de Noël, de l'Ascension et de la Toussaint.

En droit il demeure constant que les fêtes célébrées au temps d'Urbain VIII, qui furent sanctionnées par ce Pape, ne peuvent être ni abolies, ni changées de classe par les évêques, sans l'autorisation spéciale du Saint-Siége. Ainsi lorsqu'en 1666 l'archevêque de Paris, Mgr de Péréfixe, ordonna de son chef une réduction des fêtes dans son diocèse, Alexandre VII et Clément IX s'en plaignirent au roi, et l'archevêque fut obligé de rétablir les fêtes supprimées. Il en est autrement des diocèses où telle ou telle fête maintenue par la bulle d'Urbain n'était pas antérieurement connue; car la bulle suppose que les fêtes dont elle parle étaient déjà observées.

KÖSSING.

RÉDUCTIONS DES JÉSUITES. *Voyez* PARAGUAY.

RÉFECTOIRE. *Voyez* COUVENT.

RÉFORME DE L'ÉGLISE. L'Église, institution toute divine, ne peut jamais avoir besoin d'une réforme dans ses éléments constitutifs et essentiels, dans ses dogmes et sa morale, dans ses sacrements et dans le triple pouvoir doctrinal, sacerdotal et gouvernemental que lui a légué son fondateur; car ces éléments constitutifs procèdent de Dieu même, et sont, par cela qu'ils sont nécessaires au salut des hommes, placés pour toujours sous la protection et la sauve-garde du Saint-Esprit, qui rend l'Église infaillible dans son enseignement, inébranlable dans sa constitution. Sous ce rapport l'Église est immuable, soustraite aux influences du temps et de tout ce qui est temporaire. Cependant l'Église, établie pour sauver le genre humain et destinée à le conduire à travers tous les degrés du développement historique des peuples, présente un côté variable; elle est, dans ses membres et ses formes extérieures, soumise de mille manières aux influences du temps et de ce qui est temporaire; ces influences agissent sur l'Église tantôt pour l'aider dans son action, tantôt pour l'entraver; elles exigent tantôt telle mesure, tantôt telle autre, aujourd'hui telle disposition, demain telle autre, pour rendre son action féconde et salutaire. Non-seulement les membres de l'Église en général, mais

les dépositaires de sa puissance sont en eux-mêmes faillibles dans leur conduite religieuse et morale, exposés aux séductions du mal, à l'orgueil, à la luxure, à l'avarice. En outre, des mesures et des institutions qui, quoique d'origine humaine, sont dans le principe parfaitement conformes à l'esprit de l'Église, peuvent finir par s'user avec le temps, et, après avoir été utiles durant une période plus ou moins longue, devenir nuisibles par les éléments impurs qui s'y sont insensiblement mêlés. Il peut donc arriver et il est arrivé que des influences défavorables, agissant à la longue sur les événements comme sur l'esprit des peuples, altèrent les formes extérieures de l'Église, ébranlent la situation religieuse et morale d'une grande portion de ses membres, et les mettent en désaccord avec l'idée de l'Église et les exigences de sa mission. Dans ce cas ce n'est pas la grâce même qui est altérée ou qui manque, car cela n'est pas possible, mais ce sont les organes qui distribuent et administrent cette grâce qui se sont affaiblis et sécularisés; ce sont les institutions extérieures, dont l'Église a toujours besoin, qui se sont usées, et qui réclament les uns et les autres une régénération, une rénovation par l'esprit même de l'Église. Que si, dans son développement temporel, l'Église tombe dans un état pareil, le droit d'y porter remède et d'opérer une réforme n'appartient qu'à elle-même; car elle a la conscience de sa vocation et de sa destination, et seule elle peut reconnaître si, dans la situation où elle se trouve, elle répond ou non à l'idée qu'elle doit réaliser; seule par conséquent elle a droit de prendre les mesures nécessaires et d'opérer les changements propres à rétablir l'harmonie entre son état réel et l'idée qui a présidé à sa naissance et qui fixe sa destinée.

De plus, ou bien le développement quotidien, les formes extérieures, la vie habituelle de l'Église sont en rapport intime avec les dogmes, les sacrements et la discipline qu'elle doit enseigner, administrer et observer, ou bien il s'y est peu à peu glissé des abus qu'il faut détruire, des défauts auxquels il faut remédier; or il est évident qu'elle seule peut reconnaître et supprimer ce qui est abusif, défectueux, altéré dans son organisation, son administration et ses institutions, et, au contraire, conserver ou établir ce qui est bon, salutaire et conforme à sa nature et à son but. Enfin une réforme de l'Église ne peut se réaliser que par voie législative, soit que l'Église revienne, dans la pratique, à des lois déjà existantes, soit qu'elle modifie ces lois en les adaptant aux besoins actuels, soit qu'elle en édicte de nouvelles; et, tout cela, l'Église seule a le droit de l'accomplir, puisqu'à elle seule Dieu a donné le pouvoir législatif dans son propre domaine, qu'il lui a promis qu'en travaillant à cette réforme elle ne peut commettre aucune faute, admettre aucune erreur qui soit préjudiciable au salut des fidèles et à sa propre existence. De même que, seule, elle a le pouvoir législatif nécessaire pour entreprendre une réforme, de même elle ne trouve que dans la conscience de ses enfants fidèles le sentiment correspondant à son droit, qui les oblige d'admettre les ordonnances et les lois de réforme qu'elle peut promulguer et d'obéir à tout ce qu'elles prescrivent ou proscrivent. C'est d'après la conviction qu'elle a que seule elle a le droit de se réformer que l'Église a agi dans tous les temps, comme le prouvent tous les actes législatifs qui, à travers les siècles, sont émanés d'elle, principalement dans ses conciles et ses synodes.

Elle a commencé et réalisé une réforme de ce genre dès le temps du Pape Grégoire VII, alors qu'à la suite



du régime féodal, établi parmi les peuples germaniques, et de la lutte des partis en Italie, l'épiscopat était tombé dans la fatale dépendance du pouvoir temporel par les investitures et la simonie, et le bas clergé dans une déplorable corruption par le concubinat.

Le grand Pape Innocent III entreprit une réforme de ce genre lorsqu'en 1215 il convoqua le quatrième concile de Saint-Jean de Latran et s'exprima, dans sa lettre à la province ecclésiastique de Vienne, sur le but et la mission de cette assemblée, en ces termes : *Ut videlicet recuperationem terræ sanctæ ac* REFORMATIONEM TOTIUS ECCLESIÆ *valeamus intendere cum effectu... in quo ad exstirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus et reformandos mores, eliminandas hæreses, ad roborandam fidem, sopiendas discordias et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones et libertatem fovendam... provide statuantur inviolabiliter observanda circa prælatos et subditos regulares et sæculares...* QUÆCUNQUE DE IPSIUS CONCILII APPROBATIONE VISA FUERINT EXPEDIRE, *ad laudem et gloriam ejus (Dei), remedium et salutem animarum nostrarum, ac profectum et utilitatem populi Christiani.* Ce concile décréta soixante-douze chapitres ou canons destinés à opérer la réforme de l'Église et de la société, dans le sens indiqué par le Pape. Il renouvela aussi l'ancienne loi en vertu de laquelle, tous les ans, les évêques devaient convoquer les synodes provinciaux, « pour l'amélioration des mœurs, l'abolition des abus, surtout parmi le clergé. » Ils devaient y publier les canons des conciles universels, afin que la réforme partie d'en haut se répandît jusqu'aux derniers membres de l'Église. La conduite immorale du clergé y fut sévèrement réprimée, l'exécution des canons relatifs à l'élection des fonctions ecclésiastiques vivement recommandée, le cumul des bénéfices défendu, l'abus de l'excommunication interdit, le mariage soumis à une surveillance plus sévère par la défense des unions clandestines, les empiétements des abbés sur l'autorité épiscopale réprimés, l'abus des reliques et des indulgences blâmé, toute simonie, toute rétribution pour des fonctions spirituelles frappée de justes peines.

Le Pape Clément V entreprit, à son tour, une réforme devenue nécessaire en convoquant, à Vienne, en 1311, un concile universel, en exhortant les archevêques et évêques à recueillir, par eux-mêmes ou par des hommes intelligents, et à soumettre aux délibérations et aux décisions du concile tout ce qui exigerait une réforme, *quæ correctionis et reformationis limam exposcunt.* Le savant évêque de Mende, Guillaume Durand, publia un grand traité spécial sur la manière de célébrer le concile, *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, dans lequel non-seulement il indiquait en détail les choses et les personnes qui avaient besoin de réforme, mais le mode et les moyens de réforme qui ressortaient du pouvoir législatif appartenant à l'Église. Les nombreuses constitutions décrétées dans ce concile sous le nom de *Clementinæ*, et admises dans le corps du droit canon, devaient servir à l'accomplissement de la réforme décrétée. Ce sont, principalement, le troisième et le cinquième livre de ces *Clémentines* qui renferment les canons de réforme. Mais les institutions, les usages, tout ce qui avait alors besoin d'une réforme était tellement mêlé au développement de la politique, les abus s'étaient, comme des plantes parasites, tellement attachés aux choses les plus salutaires, ou ils étaient ressortis si naturellement de la marche même des événements et de l'état de la société, que les efforts les

plus généreux et les plus assidus ne pouvaient réussir à les supprimer tout d'un coup et à en sécher immédiatement les racines. Ainsi la féodalité avait donné au haut clergé, parmi les peuples germaniques, de grandes richesses territoriales, un rang élevé, une haute considération, une immense influence dans les affaires temporelles; le clergé, grâce à ces puissants moyens, avait exercé, pendant des siècles, à dater de la création des nouveaux États de l'Occident, une action des plus efficaces et des plus heureuses sur l'état général des nations, en adoucissant l'esprit des lois, en moralisant les peuples, en protégeant les arts et les sciences, en fondant de pieux établissements en faveur de toutes les misères humaines.

Le temps fit nécessairement ressortir le côté faible de toutes ces institutions; la puissance et la richesse qui avaient permis de les fonder exercèrent à la longue sur le clergé leur fatale influence, le rendirent profane et mondain, le remplirent d'ambition, d'avarice, d'orgueil, de luxure, le poussèrent à l'abus de la puissance spirituelle en vue des intérêts temporels, lui firent négliger les fonctions sacrées, corrompirent ses mœurs jusqu'au scandale, et rendirent la réforme du clergé aussi indispensable que difficile. Dans la lutte inévitable de la hiérarchie ecclésiastique contre les investitures les Papes avaient dû agir en dictateurs, par cela que l'épiscopat des divers États se trouvait dans une trop grande dépendance à l'égard du pouvoir temporel, et était beaucoup trop faible pour arrêter les empiétements des princes sur les droits de l'Église; mais cette dictature, quelque nécessaire, quelque salutaire qu'elle eût été pendant longtemps, puisque sans elle l'Église eût été évidemment écrasée dans l'empire germanique, cette dictature avait peu à peu, grâce aux nombreuses requêtes adressées au Pape, aux fréquents conseils demandés par les évêques au Saint-Siége, grâce aux décrétales et aux appels en cour de Rome, centralisé outre mesure le gouvernement ecclésiastique, exalté au delà de ses justes limites la souveraineté pontificale, affaibli et comme paralysé la juridiction épiscopale, au grand préjudice de la discipline. Cette prépondérance exagérée de la souveraineté pontificale sur l'épiscopat se fit sentir surtout dans la collation de la plupart des bénéfices, dans les appels sans nombre, dans les exemptions et les priviléges des ordres mendiants, dans les dispenses arbitraires, dans les indulgences démesurées, dans les exigences excessives de la curie romaine, qui dégénéraient souvent en simonie formelle. La résidence des Papes à Avignon fut pour l'Église une nouvelle cause de maux; la dépendance du Saint-Siége à l'égard de la politique française, la jalousie, la défiance des autres nations chrétiennes, les exactions honteuses de la curie pontificale, la décadence du respect et de l'estime des peuples vis-à-vis du Saint-Siége furent les suites nécessaires de cette situation.

Le retour des Papes à Rome fit enfin éclater le grand schisme d'Occident, qui non-seulement entrava les réformes, mais déchaîna une foule de maux nouveaux, d'abus et de fautes qui rendirent plus que jamais nécessaire une réforme de l'Église dans son chef et ses membres, *reformatio Ecclesiæ in capite et in membris*. Le premier objet de la réforme dut être l'abolition du schisme et la restauration de l'unité. Ce fut le but dont le concile de Pise s'efforça d'approcher, en 1400, et que le concile de Constance atteignit en effet (1414-1418).

Si le concile de Constance ne parvint pas, il s'en faut, à réaliser complétement la réforme désirée, du moins il supprima un grand mal, le schisme;

les réformes nécessaires avaient été dès lors signalées, jusque dans le plus petit détail, par les écrits d'un Pierre d'Ailly (1415), d'un Clémangis (1417), par les discours prononcés au concile, par les plaintes de la nation allemande, adressées à la sainte assemblée ; on en avait acquis la pleine conviction dans les nombreuses délibérations des Pères ; on les avait envisagées et résumées dans dix-huit articles généraux, qu'on avait discutés par ordre et résolus. On remédia dès lors à un grand nombre d'inconvénients, nés du schisme, et, immédiatement après le concile, des concordats furent conclus entre le Saint-Siége, la nation allemande et la nation anglaise, et ces concordats portèrent remède aux principaux maux qu'on avait reprochés au gouvernement de l'Église. Enfin, pour achever la réforme, un nouveau concile fut convoqué. On reconnut à ce concile, tenu à Bâle (1431-1437), que la négligence de la célébration des conciles généraux, des synodes provinciaux et diocésains, avait été la source de beaucoup de désordres et de graves inconvénients, et on en ordonna la tenue régulière, conformément aux anciens usages. Il était de la plus haute importance, pour introduire les réformes nécessaires, de mettre des hommes dignes et capables à la tête des métropoles, des cathédrales, des collégiales, des églises abbatiales, puisque la direction et le bonheur du troupeau dépendent surtout de la bonté du pasteur ; c'est pourquoi toutes les nominations réservées au Pape furent supprimées, et les élections furent rendues aux chapitres. On fit sentir aux électeurs l'importance de leur pouvoir, la responsabilité qu'ils assumaient en l'exerçant ; on leur prescrivit exactement le mode qu'ils devaient observer pour couper court à toutes les influences étrangères, à toutes les compétitions ambitieuses, à toutes les protections de la faveur. Puis le concile promulgua un décret sévère contre le concubinat des prêtres et des laïques, et limita l'usage des peines canoniques, de l'excommunication et de l'interdit, dont on avait indiscrètement et fréquemment abusé par esprit d'ambition, de vengeance, et pour des fins purement temporelles. Le concile fixa aussi strictement le mode d'élection des Papes ; les cardinaux devaient s'obliger, par un serment spécial prêté avant le scrutin, en leur qualité d'électeurs, de choisir le candidat le plus digne, sans aucune espèce de simonie ; le Pape élu devait prêter serment qu'il convoquerait des conciles généraux, qu'il extirperait les hérésies, qu'il réformerait les mœurs. Le concile arrêta également des statuts concernant la réforme des cardinaux : leur nombre ne devait pas dépasser vingt-quatre ; ils devaient être élus parmi les diverses nations, être savants et vertueux, n'être point parents du Pape ou d'un cardinal (vivant). Puis le Pape devait réformer la curie romaine et en éloigner toute espèce de simonie et de luxe scandaleux.

Tous ces décrets si sérieux, et beaucoup d'autres de même genre, dénoncent ostensiblement les plaies de l'Église, indiquent les remèdes, en commençant les réformes par le Pape, les prélats et les autres dignitaires ecclésiastiques, dont l'exemple et l'amendement devaient se communiquer aux autres membres de la hiérarchie. Malheureusement l'accomplissement de toutes ces mesures si sages et si salutaires rencontra de nombreux et de graves obstacles. L'autorité du Pape avait subi de profondes humiliations ; le concile de Bâle, à l'exemple de celui de Constance, afficha si hautement ses prétentions à la supériorité sur le Pape qu'on eut à craindre que l'épiscopat ne dépassât les bornes légitimes de son autorité, comme antérieurement la papauté avait excédé celles

de sa juste puissance. Cette crainte, jointe à d'inquiètes jalousies des Papes de cette période, troubla l'entente entre le Saint-Siége et le synode; les réclamations égoïstes des princes et des nations s'ajoutèrent à ces causes de désunion, entravèrent l'action commune; la nécessité de pacifier les Hussites de Bohême, le désir de réconcilier les Grecs schismatiques absorbèrent l'attention du concile et du Pape, et la réforme fut loin d'être définitivement accomplie.

De nouveaux efforts furent faits au cinquième concile de Latran, en 1512; on y proclama, comme une des tâches principales de l'assemblée, la *réforme de toute l'Église dans ses mœurs.*

Le concile décréta que toute élection du Pape entachée de simonie serait nulle, que les électeurs et tous ceux qui auraient concouru à l'élection seraient passibles de peines canoniques. Une bulle pontificale, promulguée avec l'assentiment du concile, ordonna une réforme générale de la curie romaine. Le synode prescrivit la censure contre les abus de la presse; il exigea qu'on empêchât tout religieux de monter en chaire s'il n'avait été examiné par son abbé, reconnu capable et digne par ses mœurs, son âge, son savoir et sa prudence, et s'il n'en pouvait exhiber les témoignages écrits. Le concile décréta des mesures propres à rétablir l'entente entre les ordres et les évêques, en modérant les priviléges des premiers.

Ainsi l'Église avait pendant tout un siècle travaillé à la réforme de sa discipline et des mœurs de ses membres lorsque éclata une nouvelle hérésie qui, sous des apparences séduisantes et trompeuses, arracha une grande portion de l'Occident à la foi et à l'unité. Il était d'autant plus urgent d'achever la réalisation de la réforme commencée dans l'esprit de l'Église et par elle-même que les nouveaux hérésiarques, Luther et Calvin, à l'instar de Jean Huss, sous prétexte d'un juste et saint zèle contre des abus réels, attaquaient les bases et les principes mêmes de l'Église et entraînaient dans l'apostasie des milliers d'âmes séduites par la conviction que ces novateurs apportaient la réforme depuis si longtemps demandée et toujours vainement entreprise. Aussi vit-on le Pape Adrien VI, qui monta sur le Saint-Siége peu d'années après les premières tentatives de Luther (1522), manifester un grand désir de réforme et tenter de supprimer de véritables abus. A peine élu il mit la main à l'œuvre, s'entoura, pour l'aider dans ses efforts, d'hommes remarquables par leur science, leur piété et leur zèle, et avant tout réforma la curie romaine et abolit les abus nés de la pratique des indulgences et des dispenses. Mais il résista aux instances irréfléchies de ceux qui voulaient qu'on se hâtât dans l'œuvre de la réforme en Allemagne, en disant que la maladie était invétérée, profonde, multiple, qu'il fallait la combattre pas à pas, appliquer d'abord aux maux les plus graves des remèdes efficaces, ne pas ébranler la constitution de l'Église en se pressant de tout réformer, que tout changement soudain était, suivant Aristote, dangereux dans un État, et qu'il fallait se souvenir du proverbe : « A traire trop fort on tire du sang. » Le Pape avait inauguré par ses paroles et sa conduite une réforme véritable, réforme intérieure, progressive, paisible et vivante, et non, comme celle des novateurs, extérieure, hâtive, tumultueuse, attaquant à la fois les parties saines et les parties malades, compromettant la vie du corps entier sous prétexte d'en guérir les membres, et devant nécessairement finir par n'être plus qu'une agitation révolutionnaire au lieu d'être un mouvement réformateur.

Tel fut aussi le zèle que manifesta, pour la vraie réforme, le Pape Paul III (1534-1549), qui, voyant les obstacles que rencontrait la réunion d'un concile universel, nomma, en 1535, une commission de quatre cardinaux, deux archevêques, un évêque, un abbé et un moine, chargée de lui faire connaître son avis sur les abus existants et les voies et moyens propres à les réformer, *Consilium de emendanda Ecclesia, jussu Pauli III Papæ conscriptum*. Quoique les propositions faites par cette commission n'eussent pu être mises à exécution, elles servirent de travail préparatoire au concile de Trente, qui, s'ouvrant bientôt après, entreprit et réalisa une complète réforme. Cette assemblée, comme tous les conciles universels et tous les Papes en particulier qui avaient projeté des réformes, ne se préoccupa pas d'établir de nouveaux principes, de modifier l'Église dans une de ses *parties* essentielles et *constitutives*; à peine parla-*t-elle* une *seule fois* de promulguer de nouvelles *lois* relatives au gouvernement et aux mœurs de l'Église; il ne fut question que de revenir à des lois depuis longtemps existantes, de supprimer les pratiques, les usages, les mœurs qui, contrairement à ces lois anciennes, s'étaient peu à peu introduits, s'étaient maintenus par défaut de vigilance de la part des pasteurs; il ne fut question que de modifier quelques lois anciennes, d'y ajouter des dispositions plus positives et plus précises, répondant aux exigences du temps; de ressusciter l'esprit primitif des institutions et des corporations ecclésiastiques; d'arrêter des mesures propres à prévenir les violations de la loi, comme l'Église en avait su prendre dans tous les temps; de fonder de nouveaux établissements capables de former un bon clergé et de rétablir l'esprit et la discipline du Christianisme parmi les peuples.

Aussi trouve-t-on constamment dans tous les décrets de réforme du concile de Trente l'évocation des canons des anciens synodes, dont il renouvelle et renforce l'autorité; partout se révèle l'esprit grave, sérieux et moral qui anime les canons des siècles antérieurs; en un mot, partout, dans ces décrets et ces ordonnances, l'Église se réforme elle-même, non en se reniant et en renonçant à elle-même par l'infidélité et l'apostasie, mais en ravivant son propre esprit, en revenant à ce qu'elle est et doit être d'après son essence et sa nature. Ce fut précisément en cela que la réforme entreprise par le concile de Trente se distingua de la fausse réforme. D'une part le concile ramena à l'ordre, à la pureté, au sérieux moral de l'ancienne discipline et de l'antique gouvernement ecclésiastique, tout ce qui, dans la vie du clergé et du peuple, dans son chef et ses membres, était contraire à l'esprit et à la discipline primitifs, tandis que la fausse réforme qui depuis 1517 avait servi de prétexte et de manteau pour couvrir l'hérésie, le schisme et l'apostasie, avait rejeté, supprimé, annulé les lois, la discipline, l'autorité de l'Église, y avait substitué l'arbitraire humain, avait détruit au lieu de réformer, renversé au lieu d'édifier. D'autre part le concile, dans ses décisions dogmatiques, n'avait rien proclamé de nouveau, avait seulement reproduit d'une manière plus précise et plus détaillée les dogmes provenant des Apôtres, les avait expliqués, formulés plus nettement pour les opposer à l'erreur, tandis que les novateurs avaient rejeté les anciens dogmes, en avaient introduits de leur crû, et avaient ainsi attenté à la vie intime de l'Église, comme ils avaient extérieurement porté atteinte à son corps. Les nombreux décrets de réforme de ce concile si important, à partir de la cinquième ses-

sion, marchent de pair avec les décisions dogmatiques, sans avoir d'abord de connexion apparente; mais, à dater de la vingt-troisième session jusqu'à la dernière, ils ont un rapport intime et naturel avec les propositions dogmatiques traitées dans chacune des sessions, et l'on ne peut méconnaître un ordre des plus stricts dans la suite des décrets de réforme et dans la série des décisions dogmatiques de toutes les sessions du concile.

Les soi-disant réformateurs avaient d'abord nié ou falsifié la doctrine de l'Église concernant les indulgences, commençant en quelque sorte par la périphérie, et de là ils avaient marché peu à peu vers le centre, en passant par les sacrements et la justification pour arriver au dogme du péché originel, dernier motif de l'œuvre de la Rédemption. Le concile devait prendre la voie inverse pour résoudre toutes les questions falsifiées par les novateurs, c'est-à-dire commencer par le péché originel et finir par les indulgences. Et comme les prétendus réformateurs, en commençant également par la périphérie et remontant vers le centre, avaient nié l'autorité doctrinale du Saint-Siége, puis celle des conciles œcuméniques, et par conséquent celle de toute l'Église et de la tradition, ne laissant subsister finalement que la lettre des saintes Écritures et s'attribuant à eux-mêmes le droit de l'interpréter, le concile dut avant tout, et il le fit en effet, à l'encontre de la marche des réformateurs, exposer la doctrine permanente de l'Église sur la sainte Écriture et la tradition, sources de la connaissance de la révélation divine, et sur le droit divin légué à l'Église enseignante d'interpréter oralement la sainte Écriture. Et de même que l'ordre des décisions dogmatiques avait été tracé au concile par la liaison intime des dogmes eux-mêmes et par la marche qu'avaient suivie les prétendus réformateurs pour les falsifier, de même l'ordre naturel qu'il dut observer dans la promulgation et la mise à exécution des décrets de réforme, lui fut indiqué par les degrés mêmes de la hiérarchie ecclésiastique et la manière dont dans le cours de l'histoire les abus et les maux qui avaient affligé l'Église s'y étaient introduits. On ne pouvait méconnaître que le mal avait pénétré dans l'Église par l'ignorance du clergé et du peuple, et que c'était grâce à cette ignorance que l'apostasie avait fait des progrès si rapides et si profonds. Il était aussi évident, les Papes et d'autres personnages intelligents de l'époque le reconnurent, qu'une grande partie des évêques étaient devenus entièrement mondains, ne résidaient plus guère dans leur diocèse, négligeaient les principales obligations de leur charge, et avaient par là même causé beaucoup de mal dans le bas clergé et les fidèles. Il fallait que la guérison des membres de l'Église partît des évêques, dépositaires de la puissance religieuse, administrateurs de la doctrine et des sacrements. Aussi le concile de Trente statua, dès l'origine de ses décrets de réforme, que, dans toutes les églises métropolitaines, épiscopales, collégiales et abbatiales, et dans les universités, on instituerait des hommes savants chargés d'expliquer la sainte Écriture, de défendre la vraie foi, de maintenir et de protéger les doctrines. Les évêques furent engagés à prêcher eux-mêmes ou à se faire remplacer par d'habiles et solides prédicateurs; les curés devaient annoncer la parole de Dieu au moins tous les dimanches et tous les jours de fête; nul prêtre séculier ni régulier ne pouvait monter en chaire sans l'autorisation de l'évêque; défense était faite de laisser prêcher les prédicateurs d'indulgences. Puis le concile

procédait à la réforme des principaux membres de l'Église, savoir des évêques, chargés surtout d'affranchir le corps ecclésiastique de tous les éléments impurs et corrupteurs. Il recommanda d'élire comme évêques les hommes les plus dignes et les plus remarquables par leur savoir et leur conduite. Celui, disait-il, qui ne résidera pas dans son diocèse pendant six mois de suite perdra le quart de ses revenus; s'il manque six mois de plus à ce devoir il perdra un second quart, et si, malgré ces mesures, il continue à ne pas résider, les évêques voisins le dénonceront au Saint-Siége, sous peine d'interdit. De même tous les bénéficiers dont les bénéfices exigeaient la résidence personnelle étaient tenus par l'ordinaire de résider au siége de leur bénéfice. Puis les évêques devaient à leur tour agir sur le clergé qui leur était subordonné, pour le réformer. Ils devaient, dit le concile, exercer leur juridiction sur tous les ecclésiastiques qui commettaient des excès, visiter les paroisses, punir les délinquants, prêtres séculiers ou réguliers, ne vivant pas dans leurs couvents, nul ecclésiastique ne pouvant, par aucune espèce d'exemption ou de privilége, se soustraire au droit qu'avait l'évêque de le visiter et de le punir.

Pendant longtemps la pluralité ou le cumul des bénéfices avait été un abus criant, contraire aux canons, un privilége fatal exercé par les fonctionnaires les plus importants de l'Église. Le concile ordonna à tous ceux qui avaient plus d'un évêché de renoncer à tous leurs siéges, sauf un, dans un délai marqué, et il défendait à l'avenir d'en posséder plus d'un. Il en fut de même des bénéfices auxquels était unie charge d'âmes; celui qui prétendait les garder en devait être privé. Quant aux appels à Rome, qui avaient paralysé si souvent la juridiction des évêques et disloqué la discipline de l'Église, ils furent limités par le concile, et les évêques n'eurent plus à craindre qu'on en appelât à Rome avant qu'ils eussent prononcé une sentence définitive, dans toutes les affaires de visite, de correction, de capacité ou d'incapacité, dans les causes criminelles.

Les prétendus réformateurs avaient, en suivant la marche progressive que nous avons marquée plus haut, en passant à travers tous les dogmes, atteint le Mariage et l'Ordre, les avaient dépouillés de leur caractère sacré, les avaient rayés du nombre des sacrements, et avaient complétement sécularisé, profané et livré au caprice et aux passions de l'homme deux états qui sont d'une si haute importance dans l'ordonnance religieuse et morale du salut. Le concile, non-seulement restitua dogmatiquement au Mariage et à l'Ordre le caractère sacramentel, mais encore il entoura ces deux états de prescriptions sages et morales, afin de maintenir et de sauvegarder en pratique la sainteté qu'il avait revendiquée pour eux dans le dogme.

Il renouvela et renforça les anciens et salutaires canons relatifs à la vie des clercs, *vita et honestas clericorum*; le clergé régulier fut rappelé à la pureté de ses règles primitives, et, afin que cette prescription ne demeurât pas une lettre morte pour les religieux, le concile institua des visiteurs réguliers pour chaque couvent, ordonna aux couvents isolés de s'unir en corporation, suivant les provinces auxquelles ils appartenaient, de nommer des visiteurs ayant pouvoir d'introduire dans les monastères toutes les réformes nécessaires. En prescrivant aux évêques de fonder des séminaires dans tous les diocèses le concile avisa à la formation d'un clergé solide. Enfin il décréta toutes les dispo-

sitions nécessaires pour abolir les abus qu'avaient pu attacher au sacrifice de la messe et aux autres parties du culte l'avarice, la superstition et l'irrévérence.

Telle fut la nature, telle fut la marche de la réforme entreprise au concile de Trente. Mais tout ce que le concile avait ordonné et institué pour la réforme de l'Église dans son chef et ses membres avait été, avant l'ouverture du concile, pendant sa durée, et fut, surtout après la publication de ses décrets, réalisé par un grand nombre de personnages pieux et saints, qui avaient ou réformé les ordres et les instituts existants ou en avaient créé de nouveaux. S. Ignace de Loyola avait fondé le célèbre ordre des Jésuites, qui arrêta les progrès du protestantisme, rendit d'immenses services aux sciences, à l'éducation de la jeunesse, au ministère des âmes, attaqua vigoureusement l'hérésie, la combattit victorieusement, et fit entrer dans le giron de l'Église une masse innombrable de peuples païens. S. Charles Borromée réalisa l'œuvre du concile de Trente. Les Théatins rappelèrent le clergé à la pauvreté, à la simplicité, à la pureté, à l'activité apostoliques; les Barnabites se mirent à la disposition des évêques pour toutes les fonctions du ministère pastoral; les Oratoriens glorifièrent l'Église par leurs travaux scientifiques et leurs habiles prédications. S. Vincent de Paul envoya ses missionnaires au milieu des Chrétiens et des païens; les Piaristes se consacrèrent à l'enseignement; les Ursulines élevèrent les jeunes filles; les Frères de Saint-Jean de Dieu et les Sœurs de Saint-Vincent de Paul pratiquèrent nuit et jour la charité et le dévouement; sainte Thérèse et Jean de la Croix réformèrent les Carmes; presque tous les couvents des Bénédictins de France et de Lorraine, se conformant aux prescriptions du concile de Trente, se réunirent et formèrent la congrégation de Saint-Maur, dont le nom suffit pour rappeler les travaux les plus utiles et les plus gigantesques. Tous ces ordres et ces instituts naquirent et se développèrent dans le courant du seizième siècle et au commencement du dix-septième, sous l'inspiration d'hommes visiblement appelés de Dieu, qui, animés de l'esprit de l'Église, furent de véritables réformateurs, et réalisèrent toutes les prescriptions salutaires dont le concile de Trente avait pris l'initiative.

MARX.

**RÉFORME SAXONNE.** *Voyez* LUTHER.

**RÉFORME HELVÉTIQUE.** *Voyez* ZWINGLE et CALVIN.

**RÉFORME (DROIT DE)** *des souverains, jus reformandi.* Ce fut durant les négociations de la paix de Westphalie que parut pour la première fois l'expression de *droit de réforme*. Les princes et les États protestants de l'empire germanique cherchèrent à repousser les plaintes des États catholiques, qui les accusaient d'avoir, contrairement au traité, sécularisé des évêchés, des abbayes, des couvents, et d'avoir confisqué leurs revenus depuis la paix de religion (1555), en invoquant le droit de réforme, *jus reformandi*, qui, disaient-ils, leur appartenait en vertu de leur souveraineté territoriale.

Quant à la chose à laquelle ils donnaient ce nom, elle était pratiquée, *de fait*, depuis que Luther avait, par ses innovations religieuses, introduit l'apostasie dans l'empire germanique, en désignant ces innovations sous le nom de *réforme*, et depuis qu'à la suite de cette soi-disant réforme les princes et les États de l'empire avaient, de leur chef, aboli la religion catholique et tout ce qui en

dépendait dans leurs territoires, et l'avaient remplacée par la religion luthérienne. Ce qu'ils avaient ainsi accompli de fait, ils l'avaient fait passer pour un droit, pour ce qu'ils nommaient le droit de réforme, *jus reformandi*, et ils entendaient par là le droit dévolu aux princes et aux États de l'empire d'introduire, en vertu de leur souveraineté, la religion qu'ils professaient dans leurs domaines, d'abolir les autres confessions religieuses et d'en refuser l'admission à l'avenir. Ils résumaient ce droit dans l'axiome connu : *Cujus regio*, *illius et religio*, c'est à celui à qui appartient le territoire qu'appartient le droit d'en déterminer et d'en régler la religion. De cette façon les souverains s'attribuaient en même temps la juridiction ecclésiastique, le droit de régler la doctrine, le culte, les cérémonies, de gouverner et d'agir en pontife suprême de leur Église (1).

Mais les juristes protestants eurent dès lors à se débattre contre les difficultés que présentaient la justification de ce droit, sa définition, sa portée, sa teneur, et à étudier les réponses qu'il fallait faire à une foule de questions théoriques et pratiques soulevées à ce sujet. Ils cherchèrent en vain une théorie qui ne fût pas en contradiction flagrante avec l'histoire et les principes généralement admis. Aussi trouve-t-on chez les juristes protestants presque autant d'opinions sur le droit de réforme qu'il y a d'auteurs sur la matière; ils ne s'accordent, en général, qu'en deux points : ils déduisent de la souveraineté territoriale le droit formulé par l'axiome *Cujus regio*, *illius et religio*, et ils considèrent comme une partie intégrante et capitale de ce droit la sécularisation des évêchés, des couvents, des chapitres, des églises, et la confiscation de leurs revenus. Pour toutes les autres questions c'est un chaos d'opinions contradictoires. Le célèbre jurisconsulte Moser se plaint de l'obscurité de la notion du droit de réforme; il regrette que les parties contractantes au traité de Westphalie n'aient pas défini plus nettement ce droit, et il ajoute ailleurs, ce qui a bien de la portée chez un docteur protestant : *Vix ulla in re doctores magis variant quam in determinando jure circa sacra.*

Dans les premiers temps de la réforme on comprenait simplement sous ce prétendu droit le pouvoir qu'avait le souverain d'introduire la confession luthérienne (d'Augsbourg) et d'abolir la religion catholique, avec toutes les cérémonies qu'elle comporte, de supprimer les couvents, les chapitres, de confisquer les biens ecclésiastiques, de chasser les prêtres catholiques du pays, de forcer ses sujets ou à embrasser la confession luthérienne ou à émigrer. Les uns disaient, d'après cela, que le droit de réforme était une émanation de la souveraineté territoriale, et n'appartenait, par conséquent, qu'au souverain; d'autres faisaient deux parts des droits sur les choses sacrées, *jura circa et in sacra*, attribuant les uns au souverain, *jura majestatica*, les autres aux communes, *jura collegialia*; les uns prétendaient que les droits des communes, *jura collegialia*, avaient été tacitement transmis au souverain, sans qu'il fût tenu de donner aucune preuve de cette transmission, tandis que d'autres exigeaient que le souverain fournît cette preuve (1). Ici on soutenait que le droit de réforme, *jus reformandi in sacris*, revenait surtout aux docteurs, et que le *jus reformandi majestaticum* n'était qu'un droit politique. Là on affirmait que les souverains n'avaient nullement besoin de l'avis des docteurs pour savoir quelle doctrine devait être officiel-

(1) *Voy.* ÉPISCOPAL (système).

(1) *Voy.* COLLÉGIAL (système).

lement enseignée dans leurs États. D'un côté on prouvait que le *jus reformandi* avait été concédé également à tous les États de l'empire, catholiques et protestants; d'un autre côté on proclamait que ce droit n'avait été attribué qu'aux États protestants. Certains docteurs, comme H. Grotius, voyaient dans ce droit le pouvoir de décider des controverses, de définir les dogmes, tandis que leurs adversaires refusaient ce pouvoir aux princes, et que d'autres encore le modifiaient en ce sens que le souverain pouvait déterminer la doctrine qui devait être extérieurement professée, en laissant à chacun la faculté de croire ce que bon lui semblait. Enfin les uns distinguaient entre le droit de réforme et la juridiction ecclésiastique, les autres confondaient l'un avec l'autre.

Cette diversité d'opinions ne peut nous étonner, car il s'agissait dans cette question de la justification même de l'œuvre de la réforme; et comme une éternelle et insoluble contradiction est inhérente à cette œuvre; qu'il est impossible de la justifier, conformément aux principes de l'Église chrétienne; que l'existence légale de la réforme n'est et ne peut être qu'un fait, les efforts faits pour déduire, justifier, fonder en principe et déterminer ce droit de réforme, ne peuvent, au point de vue protestant, aboutir qu'à des opinions divergentes les unes des autres et à des contradictions à jamais insolubles. Il ne reste qu'une chose à faire : c'est de considérer ce droit de réforme au point de vue catholique, c'est-à-dire au point de vue de l'histoire même, et d'y voir uniquement la reconnaissance extérieure d'un fait ou d'une situation admise par l'empereur et l'empire dans le traité de paix de religion et dans celui de Westphalie, pour mettre un terme à des guerres fratricides, pour empêcher la dissolution définitive de l'Allemagne et pour renvoyer aux négociations pacifiques de l'avenir l'arrangement des affaires religieuses, en un mot d'y voir un état provisoire, amené par la nécessité, en attendant des changements inévitables, *donec aliter de religione conventum fuerit*, ainsi que le porte le texte du traité de paix lui-même.

En effet, lorsque la trahison trop fameuse de l'électeur Maurice de Saxe (1552) eut placé l'empereur dans une situation telle qu'il aima mieux renoncer à son droit que d'entraîner l'Allemagne dans une guerre désastreuse, Charles-Quint prêta les mains à la paix de religion (1555), et le traité conclu reconnut, en faveur des princes et des États protestants :

1° Que les États de l'empire ne seraient point molestés au sujet de la confession d'Augsbourg; qu'il ne résulterait pour eux aucune espèce de dommage à propos de la religion, des rites et cérémonies qu'ils auraient admis ou voudraient admettre (§ 15);

2° Que la juridiction des évêques sur les partisans de la confession d'Augsbourg serait suspendue en ce qui concernait la foi et la conscience, et ne serait pas exercée à leur égard tant que les questions religieuses n'auraient pas été définitivement et chrétiennement réglées (§ 20). Puis elle décida qu'on ne pourrait refuser aux sujets luthériens des princes et des États catholiques le droit d'émigrer pour cause de religion (§ 24).

Il est évident que ces dispositions purement négatives ne renfermaient aucune reconnaissance d'un droit de réforme quelconque, qu'elles ne formulaient qu'une simple tolérance, et le droit de réforme ne pouvait, d'après les termes du traité et les intentions des contractants de 1555, être autre chose que le droit concédé aux États protestants de n'être pas molestés par l'empereur et les États catholiques à propos

de l'introduction, de la pratique et de la réglementation de leur religion.

Mais les princes protestants interprétèrent différemment cette paix de religion ; non-seulement ils virent, dans des stipulations qui étaient purement négatives, la reconnaissance légale de leur religion par l'État, mais ils en déduisirent encore un droit absolu et illimité de réforme, en vertu duquel il leur était permis de réformer, de séculariser les églises, les couvents, les chapitres de leurs sujets, de confisquer les biens ecclésiastiques et de supprimer totalement de cette manière la religion catholique. Ils agirent conformément à cette interprétation arbitraire, que rien ne justifiait, et réformèrent, c'est-à-dire sécularisèrent et confisquèrent, en violant ouvertement le traité de la paix de religion, trois archevêchés, quinze évêchés, neuf abbayes immédiates de l'empire, une foule innombrable de collégiales, d'églises, de chapelles, de couvents non immédiats. Les États catholiques protestèrent constamment contre ce procédé inique, contre cette application illégale et monstrueuse de la souveraineté territoriale. Ils renouvelèrent leurs plaintes à cet égard lors des négociations de la paix de Westphalie. Les princes protestants continuèrent à invoquer le droit de réforme qu'ils avaient exercé en vertu de leur souveraineté territoriale, et s'efforcèrent de toute manière d'obtenir la reconnaissance de ce prétendu droit et la suppression de la juridiction épiscopale. Mais, comme la juridiction ecclésiastique appartient de droit divin à l'épiscopat, et que le droit qui en découle ne peut et ne pourra jamais lui être enlevé (1), l'empereur et les princes catholiques ne purent reconnaître la souveraineté territoriale comme un titre au droit de réforme ; ils ne le reconnurent point et ne déclarèrent jamais la suppression *en droit* de la juridiction épiscopale (à l'égard des protestants). Comme on voulait cependant que la paix pût se réaliser, il fallut recourir à un autre titre, et on finit par convenir qu'on admettrait comme titre la pratique commune suivie jusqu'alors dans l'empire, *communis per totum imperium hactenus usitata praxis*, et qu'on y ajouterait comme condition *sine qua non* la souveraineté territoriale, *superioritas territorialis*. Ici donc, comme au traité de paix de religion, on ne reconnut qu'un fait dont on fit un titre extérieur, *hoc enim* FACTI *magis quam* JURIS *est nomen*, disent les juristes protestants eux-mêmes, et il résulte incontestablement de ces stipulations que les Catholiques n'admirent que contraints et forcés, comme titre légal, la pratique, *praxis*, introduite elle-même par voie de fait, *via facti*, depuis le commencement de la réforme, parce que c'était l'unique moyen de préserver l'empire d'une ruine totale. Mais le traité de paix, l'instrument authentique ne contient en aucune façon la reconnaissance en principe de la souveraineté territoriale comme titre au droit de réforme, ainsi que l'ont entendu, soutenu et pratiqué les princes protestants, pas plus que la suppression en principe de la juridiction spirituelle des évêques que ces États s'étaient de fait arrogée sur leurs territoires. Telle n'avait jamais pu être l'intention des parties catholiques contractantes. Le traité de Westphalie ne devait, par rapport à la religion, établir qu'un état *provisoire*, et on n'avait en aucune façon, en concluant la paix, renoncé à l'espoir de rétablir l'union religieuse, comme le constate l'article V, § 1 : *Donec, per Dei gratiam, de* IPSA RELIGIONE *convenerit*. La même pensée est à plusieurs reprises exprimée à l'article V, § 14 et 31. Malgré cela les dis-

(1) *Voy.* RÉFORME DE L'ÉGLISE.

cussions, contestations, plaintes et procès relatifs à l'exercice du droit de réforme ne cessèrent qu'avec l'empire lui-même.

Les princes protestants, habitués, dès l'origine de la réforme, à voir reconnu comme *fait accompli* ce qu'ils s'étaient permis dans les affaires religieuses, interprétèrent les stipulations du traité à leur avantage et en exagérèrent souvent les applications; la situation de fait de l'année normale (1624) (1), qui devait déterminer non-seulement la possession des biens ecclésiastiques, des églises, des écoles, etc., etc., mais la question de savoir si l'exercice de la religion était officiel ou toléré, ou simplement privé, *devotio domestica* (2), était si multiple et si compliquée qu'elle engendra des plaintes et des réclamations sans nombre et sans fin. En outre il se présenta une foule de cas où des princes et des États protestants revinrent à l'Église catholique, où des princes catholiques succédèrent à des princes protestants dans des pays protestants, et où, faisant usage de leur droit de souveraineté, ils introduisirent l'exercice public de leur religion à côté de celui de la religion protestante, droit que les protestants leur contestèrent. Ainsi le droit de réforme fit naître d'incessantes occasions de controverse, et les écrits polémiques sur ce sujet affluèrent constamment aux diètes de Ratisbonne du commencement et du milieu du siècle dernier.

Si nous examinons les diverses phases que, depuis l'origine de la réforme, ce droit a parcourues dans son développement, nous y trouverons l'application de la parole de l'Écriture : *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur* (3). Les protestants avaient imaginé le droit de réforme fondé sur le droit territorial, *jus reformandi ex jure territoriali*, pour justifier leur apostasie et le pillage qu'ils avaient fait des biens de l'Église; ils s'étaient attribué le pouvoir ecclésiastique, *potestas ecclesiastica*, qui, de droit divin, appartient à l'épiscopat; ils avaient commis en cent endroits divers de criants sacriléges, avaient transformé le commandement divin, *quæ Cæsaris Cæsari, quæ Dei Deo*, et en avaient fait l'axiome de l'arbitraire, de l'orgueil et de l'ambition : *Cujus regio, illius et religio*. Cet axiome, ajouté au droit de réforme, rendit les plus grands services tant qu'il s'agit de supprimer la religion catholique, d'introduire la réforme, d'opérer et de légaliser le pillage des églises et de leurs biens. Aussi les auteurs protestants de cette période ne connaissent-ils, pour ainsi dire, aucune limite à ce droit, qui résume toute la question de l'œuvre de la réforme.

Mais, lorsque le protestantisme fut une fois établi dans l'empire et qu'il n'y eut, à proprement parler, plus rien à réformer, dans le vieux sens du mot, l'arme dont s'était servi le protestantisme se retourna contre lui-même; le droit de réforme, fondé sur le droit territorial, fut invoqué contre ses inventeurs; les théologiens commencèrent à comprendre que ce droit faisait peser sur les protestants une indigne servitude; ils ne purent s'empêcher de reconnaître la contradiction qui existait entre le droit de réforme et le principe fondamental du protestantisme, qui avait proclamé la liberté de conscience, rejeté toute autorité dans les choses de foi et attribué à chacun le droit de se choisir sa religion d'après ses convictions personnelles. A ces considérations inévitables s'ajoutèrent, à dater du dix-septième siècle, nous l'avons dit, les cas où des princes catholiques succédèrent à des princes protestants, où des princes protestants revinrent au Catholicisme, en faisant

(1) *Voy.* ANNUS DECRETORIUS.
(2) *Voy.* RELIGION (exercice de la).
(3) *Sagesse*, 11, 17.

craindre qu'à leur tour ils n'exerçassent les droits de leur souveraineté à l'égard du protestantisme. Pour se soustraire à la tyrannie du système territorial (1), à la contradiction flagrante de ce système avec la liberté de conscience si hautement proclamée, pour obvier aux dangers dont pouvaient les menacer des souverains catholiques, on eut recours à un système nouveau, d'après lequel on partagea le droit de réforme, *jura circa et in sacra*, entre le souverain, *jura majestatica*, et les communes, *jura collegialia*: le souverain jouissait des uns en vertu de sa souveraineté ; des autres, en vertu d'une délégation des communes. Or, comme cette délégation était une pure fiction, qu'il n'en avait jamais été question aux diètes et dans les traités de paix, et comme enfin, malgré cette nouvelle théorie, le système territorial subsistait partout de fait, le nouveau système collégial dut, à son tour, être en perpétuelle contradiction avec l'histoire et la situation réelle. Ici aussi se présenta l'alternative ou de rester plongé dans l'abîme des contradictions, ou de reconnaître comme un droit le système catholique de la puissance ecclésiastique, *potestas ecclesiastica*, et comme un fait le système territorial, et alors c'était aux souverains protestants qu'appartenait le pouvoir qu'ils avaient exercé à cet égard dans le seizième siècle, et non aux communes protestantes.

A la suite de la révolution de 1848, les constitutions politiques nouvelles ayant proclamé en Allemagne l'autonomie et l'indépendance des Églises des diverses confessions, les souverains protestants durent renoncer à leur suprématie sur les confessions protestantes en faveur de ces confessions elles-mêmes. Alors naquirent des tourments nouveaux, des inquiétudes d'un autre genre. Les protestants reconnurent et avouèrent que leur Église ne pouvait supporter la liberté, et que, si les souverains abandonnaient les rênes du gouvernement ecclésiastique, le protestantisme lui-même tomberait en dissolution.

C'est là le côté vulnérable du droit de réforme, c'est là la plaie du protestantisme ; le protestantisme ne peut supporter la tyrannie du système territorial sans être en contradiction flagrante avec son principe d'indépendance ; il ne peut supporter la liberté sans tomber en pleine dissolution, dès que le frein du régime gouvernemental lui manque.

Cf. Zallwein, *de Jure reform.*, dans son livre *Principia Jur. Eccles. univers., et specialiter German.*, vol. III, c. 7 et 8; Barthel, *Dissert. de Jure reform. antiq.; Dissert. de Jure reform. novo;* Id.; *Essai sur le Droit de réforme*, 1757, et les articles : HÉRÉSIE, JURA CIRCA SACRA, CÉSARÉOPAPIE et ÉGLISES NATIONALES.

MARX.

**RÉFORMÉS.** *V.* CALVIN, ZWINGLE.

**REFUGE** (VILLES DE) ou ASILES, CHEZ LES HÉBREUX, עָרֵי מִקְלָט. Le mot hébreu מִקְלָט désigne, dans l'Ancien Testament, un asile, un lieu de refuge, où les parricides se trouvaient à l'abri de la vengeance des parents du mort. L'autel des holocaustes dans le tabernacle de Moïse et dans le temple de Salomon était un asile de ce genre (1). Celui qui s'y réfugiait embrassait les cornes de l'autel (2). En outre six villes disséminées dans le pays, qui appartenaient aux prêtres et aux lévites, furent destinées à servir d'asile ; c'étaient, au delà du Jourdain, Bézéo, Ramos de Galaad et Golan (3); en deçà du fleuve, Cadès, Sichem et Cariath-Arba, c'est-à-

(1) *Voy.* SYSTÈME TERRITORIAL.

(1) *Exode*, 21, 13 ; III *Rois*, 2, 28-31.
(2) III *Rois*, 1, 50 ; 2, 28.
(3) *Deut.*, 4, 43.

dire Hébron (1). Celui qui avait commis un meurtre et qui se réfugiait immédiatement dans une de ces villes ne pouvait être attaqué, tant qu'il y était, par les parents du mort. La justice le faisait comparaître devant elle et recherchait si le meurtre avait eu lieu avec intention et préméditation de la part du meurtrier, ou si c'était contre son gré, par accident ou négligence. Dans le premier cas le coupable était abandonné à la vengeance des parents et mis à mort, car ni l'asile ni l'autel des holocaustes ne protégeaient un meurtrier volontaire; dans le second cas on le ramenait dans la ville de refuge où il s'était retiré, et il fallait qu'il y demeurât tant que restait en vie le grand-prêtre sous lequel le meurtre avait eu lieu, ce qui, dans certaines circonstances, pouvait devenir une peine fort grave. Après la mort du grand-prêtre le meurtrier pouvait retourner chez lui, et les parents du mort n'avaient plus aucun droit sur lui; s'il quittait l'asile plus tôt, et s'il était rencontré par un parent du mort, celui-ci pouvait le tuer (2). Afin que le meurtrier pût se rendre plus facilement dans les villes de refuge, il fallait que les chemins qui y conduisaient fussent bien entretenus (3), et, d'après le Talmud (4), on lui donnait même deux disciples des sages pour l'accompagner, afin qu'il ne pût être assailli et tué en route par quelque parent du défunt.

RÉFUTATION DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG. *Voy.* AUGSBOURG (*diète d'*) et AUGSBOURG (*confession d'*).

RÉGALIEN (DROIT) en Allemagne. *Voyez* EMPIRE D'ALLEMAGNE et CONCORDATS.

RÉGALE (CONTROVERSE DU DROIT DE) *en France.* Cette controverse est un des épisodes les plus remarquables de l'histoire de l'Église gallicane; ce fut la dernière tentative importante faite par quelques évêques, unis au Saint-Siége, pour défendre les droits de l'Église contre les empiétements du pouvoir temporel, tentative qui, loin d'être appuyée par la majorité des évêques de France, fut désapprouvée par eux et amena la déclaration de principes de l'Église gallicane de 1682 (1).

Le droit de régale, que revendiquaient les rois de France, comprenait le pouvoir de toucher les revenus des évêchés vacants, et de nommer de plein droit, *pleno jure*, c'est-à-dire comme l'évêque lui-même, durant la vacance, aux places, aux bénéfices ecclésiastiques, sauf les cures. Ce droit, suivant les prétentions des avocats de la cause royale, ne s'éteignait pas avec la nomination ou l'institution du nouvel évêque; il durait tant que l'évêque n'avait pas fait enregistrer son serment de fidélité à la cour des Comptes de Paris, et n'avait pas obtenu de celle-ci la libre disposition de ses revenus par l'acquittement d'une somme déterminée. Ainsi le droit de régale était un reste de l'ancien droit d'investiture; c'en était une des prétentions, et toutefois il en différait essentiellement. On voit d'ailleurs qu'il était parfaitement distinct du droit de patronage.

Il est difficile de déterminer l'origine du droit de régale; il était en usage avant le treizième siècle. La première déclaration précise à cet égard se trouve dans les décisions du second concile de Lyon, que Grégoire X présida en présence des ambassadeurs du roi de France. Le concile admit l'usage du droit de régale dans les Églises où il existait en vertu de la fondation ou d'une ancienne coutume, mais il soumit à la peine de l'excommunication celui qui l'étendrait à des Églises libres jus-

(1) *Jos.*, 20, 7, 8.
(2) Cf. *Nombr.*, 35, 9 sq.
(3) *Deut.*, 19, 3.
(4) *Maccoth.*, 5, 2.

(1) *Voy.* GALLICANISME.

qu'alors. Dans les ordonnances de Philippe le Bel, de 1302, et de Philippe de Valois, de 1334, il n'est question que de quelques Églises dans lesquelles le roi exerce le droit de régale, et, dans un extrait d'un registre de la cour des Comptes que les défenseurs des prérogatives royales communiquèrent eux-mêmes, les provinces d'Auch, d'Arles et du Languedoc, entre plusieurs autres provinces, furent désignées comme exemptes du droit de régale. Mais, à dater du commencement du dix-septième siècle, le parlement de Paris, auquel était soumise la décision des affaires de cette nature, se mit à déclarer ce droit un droit de la couronne, qui avait son fondement, sinon par lui-même dans le pouvoir royal en général, du moins dans la situation spéciale de la royauté de France vis-à-vis de l'Église, et qui, par conséquent, était valable également dans toutes les parties et dans tous les diocèses du royaume, sans avoir besoin d'être préalablement démontré par un titre spécial. Un édit du parlement de 1608, rendu dans ce sens, détermina le clergé gallican à adresser au roi des représentations qui furent souvent renouvelées plus tard. La cour prit un parti intermédiaire, en maintenant théoriquement d'une part le principe que la régale était un droit universel de la couronne, d'autre part en laissant encore indécise la question de savoir si les provinces du Dauphiné, du Languedoc, de la Provence, de la Guienne et de la Bretagne devaient être soumises au droit de régale. Du reste les évêques qui prétendaient être exempts de ce droit devaient en fournir la preuve; leur sujétion à cet égard était la présomption légale. Enfin, en février 1673, parut un édit de Louis XIV qui étendait le droit de régale sur les deux tiers des diocèses du royaume exempts jusqu'alors, et le désigna comme un droit inaliénable et imprescriptible de la couronne. Il accordait en même temps aux évêques un delai de deux mois pour se procurer, auprès de la cour des Comptes de Paris, l'attestation qu'ils avaient obtenu la libération de leurs revenus; après ce délai les bénéfices dépendant de leur collation et soumis au droit régalien devaient être déclarés vacants. Ainsi on donna à la nouvelle prétention une force rétroactive, et des ecclésiastiques qui, depuis des années, se trouvaient jouir légitimement de leurs bénéfices, devaient, si l'évêque ne remplissait pas une formalité contraire à sa conscience, être traités comme des intrus et privés de tout droit. L'iniquité d'une pareille mesure aurait dû provoquer une protestation et une réaction unanime des évêques gallicans, au moins de ceux qui se trouvaient atteints; mais il y en eut fort peu qui songèrent à une pareille opposition; la majorité se soumit sans difficulté; d'autres se contentèrent de déposer secrètement des protestations dans leurs archives ou introduisirent des clauses restrictives dans le serment qu'ils prêtèrent.

Seul, Pavillon, évêque d'Alet, résista, et soumit l'affaire à l'assemblée générale du clergé de 1675, où, toutefois, Mgr de Harlay, archevêque de Paris, entièrement dévoué à la cour, empêcha l'affaire de paraître. Cependant Caulet, évêque de Pamiers, s'unit à son collègue d'Alet, et alors commença une lutte déplorable et souverainement préjudiciable à l'ordre et à l'autorité ecclésiastique. La cour nomma aux bénéfices dont depuis longtemps avaient disposé les évêques, tandis que les prélats frappaient de censures ecclésiastiques et d'excommunication les nouveaux élus, qui se faisaient mettre en possession des bénéfices par le bras séculier. Ceux-ci en appelèrent aux métropolitains des deux évêques, les archevêques de Toulouse et de Narbonne, qui, prenant fait et cause pour la cour,

cassèrent les sentences de leurs suffragants.

Les deux évêques en appelèrent au Saint-Siége en 1677. Peu de temps après, l'évêque d'Alet mourut, et tout le poids de cette lutte inégale retomba sur l'évêque de Pamiers. Ses revenus furent saisis; il dut vivre d'aumônes, mais celles-ci affluèrent. Cependant le Pape Innocent XI (1) adressa trois brefs successifs au roi pour l'engager à rendre aux Églises d'Alet et de Pamiers, de même qu'à toutes les autres, leurs anciennes immunités; il repoussa comme inadmissible l'assertion qui faisait de la régale un droit de la couronne, puisqu'il ne s'agissait que d'une chose purement ecclésiastique (la collation des bénéfices). Son second bref étant demeuré sans réponse, il parla, dans le troisième, d'un ton menaçant, disant que, si le roi persévérait dans ses prétentions, il s'attirerait le châtiment du Ciel, et que le Pape saurait dans ce cas recourir aux moyens dont sa charge même lui faisait un droit et un devoir. En même temps Innocent XI désignait assez clairement l'archevêque de Harlay et le confesseur du roi, le Père La Chaise, comme les dangereux conseillers qui avaient impliqué le roi dans cette odieuse affaire; il les nommait « des hommes sans foi, n'ayant que des inclinations et des vues mondaines, ébranlant par leurs suggestions les fondements de la monarchie, qui reposait sur le respect des choses saintes. »

Le conflit se compliqua dès lors et devint de jour en jour plus inextricable. D'un côté se trouvaient le roi, le parlement, les archevêques de Paris et de Toulouse et les Jésuites; de l'autre côté, le Pape, l'évêque de Pamiers et le chapitre, étroitement uni à son évêque. Les régaliens furent exclus de l'Église de Pamiers; ceux qui refusèrent furent publiquement excommuniés; l'archevêque de Toulouse cassa les sentences de l'évêque et du chapitre; le Pape cassa l'arrêt de l'archevêque.

Au fond, ce qui donna cette importance et cette extension à ce conflit, ce fut la question du jansénisme (1).

Les prélats jansénistes, parmi lesquels se distinguaient les évêques d'Alet et de Pamiers, avaient eu, par la paix de 1669, toute liberté de nommer aux principales places de leurs diocèses des sujets qui partageaient leurs sentiments; il en était résulté que le parti janséniste s'était considérablement fortifié et consolidé. L'extension de la régale, qui mettait la nomination d'un grand nombre de places ecclésiastiques dans les mains du Père La Chaise, devait, en quelque sorte, remédier à ces inconvénients. Une lettre qu'en 1683 le Père Rapin, Jésuite, écrivit au cardinal Cibo, prouve clairement que c'était là le motif de tout ce qui se faisait; mais rien ne fut plus odieux et d'un plus pernicieux exemple que les procédés auxquels on eut recours, et surtout la brutalité avec laquelle les prêtres furent arrêtés et emprisonnés après avoir été chassés des bénéfices dont depuis des années ils avaient l'incontestable possession. Après la mort de l'évêque de Pamiers on alla si loin que Cerle, vicaire nommé par le chapitre, auquel l'archevêque de Toulouse en avait opposé un autre, nommé par lui, fut condamné à mort et exécuté en effigie. En attendant, Innocent XI continua à encourager et à soutenir le chapitre et les antirégaliens; il excommunia d'avance tout vicaire général que l'archevêque de Toulouse ou toute autre autorité nommerait à Pamiers. Mais les efforts du Pape n'eurent pas de suites durables, parce qu'après la mort des évêques d'Alet et de Pamiers il ne se trouva plus en France un seul prélat qui voulût

(1) *Voy.* INNOCENT XI.

(1) *Voy.* JANSÉNISME.

s'attacher au Pape pour s'opposer aux régales. Bien plus, les quatorze archevêques et les évêques qui, en mars 1681, furent appelés en assemblée extraordinaire à Paris, se déclarèrent, sur la proposition de Le Tellier, archevêque de Reims, en faveur des prétentions royales, non pas qu'ils les jugeassent équitables, mais parce qu'après la manifestation de la volonté royale ils ne voyaient, pour le clergé, d'autre parti à prendre que celui de la soumission. La grande assemblée du clergé qui fut convoquée quelques mois plus tard alla encore plus loin, en répondant aux efforts que le Pape avait faits pour assurer la véritable liberté de l'Église de France par la célèbre déclaration des libertés gallicanes.

Ainsi le conflit du droit de régale se termina par la complète victoire du pouvoir temporel, et depuis 1682 aucun évêque n'osa plus s'opposer à l'application du droit régalien. Les Papes laissèrent tomber cette question après que la déclaration de 1682 leur eut suscité, avec la cour et les évêques de France, une cause de conflit bien plus grave et plus déplorable.

Cf. *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Régale, dans les diocèses d'Alet et de Pamiers* (par l'abbé du Vaucel), 1681. — *Traité de la Régale, imprimé par ordre de Mgr l'évêque de Pamiers, pour la défense des droits de son Église* (par l'abbé de Buisson), Paris, 1681. — *Traité général de la Régale, trouvé parmi les Mémoires de feu M. de Caulet, évêque de Pamiers*, 1681 (ce traité, publié en latin en Allemagne, contient une riche collection de documents). — *Causa Regaliæ penitus explicata*, Leodii. Cet ouvrage, le plus explicite et le plus savant sur la matière, au point de vue historique, est d'Antoine Charlas, prêtre qui se réfugia à Rome, qui réfuta la dissertation sur les régales que Natalis Alexander avait insérée dans son *Histoire de l'Église* en faveur des prétentions royales. Enfin en 1708 parut une apologie historique et complète du droit royal, intitulée *Traité de l'origine de la Régale*, par Gaspard Audoul, avocat au parlement de Paris.

DÜRRWÄCHTER.

RÉGÉNÉRATION. *Voyez* RENAISSANCE.

RÉGINO, abbé du couvent de Prüm de 892 à 899, un des plus savants hommes de son temps, naquit de parents nobles à Altrip (*Alta Ripa*), castel situé non loin de Spire, sur le Rhin. On ignore l'année de sa naissance, et l'on n'a aucun détail sur son éducation et sa vie en général jusqu'au moment où il fut élu abbé de son couvent (892). Mais il est hors de doute qu'avant son élévation Régino avait été reçu moine à Prüm, et ses écrits prouvent qu'il s'y distingua par ses travaux scientifiques et son esprit sincèrement religieux.

Les Normands ayant, dans l'espace de dix ans, envahi, pillé et incendié deux fois le couvent de Prüm, et ayant, la dernière fois, en 892, tué ou emmené prisonniers les moines qui n'avaient pas fui, Farabert, désolé de cette catastrophe, déposa entre les mains du roi Arnulphe sa dignité d'abbé, et les moines élurent à sa place, comme le seul supérieur capable de faire face aux difficultés du moment, leur humble et noble confrère Régino (892). Celui-ci remplit ces fonctions, alors si pénibles, jusqu'au jour où, en 899, l'intervention du roi Arnulphe l'y fit renoncer. Régino est en train de raconter, dans sa chronique, les circonstances qui amenèrent sa retraite, lorsque tout à coup il quitte ce sujet et passe à une autre matière. Le lecteur ne peut s'empêcher de croire qu'il doit y avoir une lacune à cet endroit. Les motifs de la retraite de Régino demeurent assez obscurs, et l'on ne sait pas

si les moines eux-mêmes y contribuèrent. Baluze présume que Régino s'était montré sévère dans le maintien de la discipline, ou bien que sa prédilection pour les études et les travaux littéraires le rendit moins capable de l'administration temporelle de son couvent, comme Raban Maur, qui avait été expulsé de son abbaye de Fulde parce que son assiduité à l'étude lui avait fait négliger les intérêts temporels de la maison. Ce qui est certain, et ce fut la cause principale de son éloignement, c'est que les deux comtes Gerhard et Matfrid du Hainaut avaient, dès l'élection de Régino, fait des démarches pour faire nommer leur frère Richard. Arnolphe, ayant besoin de ces deux puissants vassaux dans ses guerres contre les Normands et contre l'Italie, leur avait donné en récompense plusieurs domaines appartenant au couvent de Prüm. En outre les exactions de ces nouveaux propriétaires avaient excité la résistance de Régino. Les deux comtes, irrités de sa fermeté, et soutenus peut-être par des moines lâches et intéressés, adressèrent de vives plaintes contre l'abbé au roi, qui l'obligea vraisemblablement de céder la place à Richard.

Régino, ayant quitté le couvent en même temps que ses fonctions, fut honorablement accueilli par Ratbod, archevêque de Trèves, qui, appréciant son innocence et son savoir, le mit à la tête du couvent de Saint-Martin, près de Trèves, dans l'espoir qu'il relèverait de ses ruines une maison jadis florissante et dévastée par les Normands. Régino passa les dernières années de sa vie dans la plus complète retraite, uniquement occupé de ses travaux littéraires, au couvent de Saint-Maximin, où il mourut et fut enseveli en 915, ainsi que le prouve son épitaphe, accidentellement découverte en 1581.

Le repos que Régino avait trouvé après son exclusion de Prüm fut consacré tout entier par ce laborieux moine à l'achèvement de plusieurs ouvrages dès longtemps entrepris par lui. A la tête de ses travaux se trouvent les deux livres de sa *Chronique*, dédiée à Adalbéro, évêque d'Augsbourg, mais non archevêque de Trèves, comme le portent quelques éditions imprimées de cet ouvrage, ni évêque de Metz, comme le disent d'autres auteurs. La Chronique commence à la naissance du Christ, ainsi que la plupart des chroniques de son temps; Régino suit, jusqu'à la mort de Charlemagne (814), les données d'un annaliste anonyme auquel il ajoute quelques détails et dont il corrige la mauvaise latinité. A dater de 814 jusqu'aux événements dont il fut témoin oculaire il résume quelques écrits qu'il a sous les yeux et les récits oraux de divers personnages avancés en âge. Enfin il est témoin des événements de la dernière partie, et il les raconte plus au long. La Chronique parvient, dans les éditions imprimées, jusqu'en 906; cependant, dans sa préface, Régino dit qu'il l'avait continuée jusqu'en 908; la fin semble donc avoir été perdue. Un auteur anonyme l'a continuée jusqu'en 967. Elle a été souvent réimprimée : pour la première fois à Strasbourg, 1518, in-fol.; à Mayence, 1521, par Séb. Rotenham. Simon Schardius l'a publiée, avec Lambert d'Aschaffenbourg et d'autres chroniqueurs, en 1566; puis Pistorius l'a publiée dans sa collection des *Scriptores rer. German.*, Francfort, 1583; elle parut encore à Strasbourg, 1609, avec Conrad d'Ursberg, et enfin Pertz l'a insérée dans ses *Monumenta Germanica*.

Le manuscrit autographe se trouvait autrefois à l'abbaye de Saint-Blaise, dans la forêt Noire; on ignore ce qu'il est devenu depuis la sécularisation de cette abbaye. Le couvent de Prüm possédait un manuscrit de la Chronique du

onzième siècle, qui, lors de l'abolition de ce monastère, passa entre les mains d'un particulier et se trouve actuellement dans la bibliothèque de la ville de Trèves.

Un second ouvrage important de Regino est son traité *de Disciplina ecclesiastica et Religione Christiana libri II*. Il le composa, durant son séjour à Trèves, à la demande de l'archevêque Rathbod. Il devait servir de règle aux visites diocésaines et aux tribunaux synodaux pour poser les questions relatives à la situation religieuse et morale des paroisses, et à résoudre les questions de discipline pénitentiaire et de juridiction ecclésiastique. Rathbod la publia à cet effet dans un synode, vers 906. L'ouvrage a deux livres, dont le premier renferme la discipline ecclésiastique concernant le clergé, le second celle qui est relative aux laïques. Chaque livre lui-même est divisé en deux parties l'une renfermant les demandes, *inquisitiones*, qui doivent être posées durant les visites diocésaines, l'autre des décrets, *capitula sive decreta*, extraits des conciles, des Pères et des décrétales, et devant servir de règles dans les cas que présentent les divers moments de la vie ecclésiastique.

Ainsi le premier livre renferme 96 demandes, *inquisitiones*, sur l'organisation des églises, les autels, les vases sacrés, les livres liturgiques, les revenus des églises, la conduite et le ministère des prêtres, l'administration des sacrements, *etc.* La seconde partie contient 446 articles tirés des conciles, des Pères et des décrétales, devant servir à juger les questions posées dans la première. Au commencement du second livre se trouvent l'organisation des tribunaux synodaux, le serment que les membres du tribunal doivent prêter entre les mains du visiteur, et une allocution de celui-ci aux juges; puis 89 demandes du visiteur, portant sur l'état moral des paroissiens et les délits qui en peuvent être soumis à la discipline pénitentiaire et à la juridiction ecclésiastique. Les 428 articles donnent les décisions canoniques sur ces questions. Comme cet ouvrage était spécialement destiné au diocèse de Trèves, il a, outre son intérêt général, un intérêt particulier pour l'histoire des mœurs de cette province ecclésiastique. Il a été imprimé pour la première fois à Helmstadt, studio *Joach. Hildebrand*, 1659, avec une Vie de Regino; il a paru ensuite dans l'édition de Baluze, Vienne, 1780; enfin il a été publié en dernier lieu par Wasserschleben, Leipzig, 1840.

Les autres écrits de Regino n'ont pas été imprimés. Ainsi Trithème dit de lui : *Sermones quoque et multas et elegantes composuit, epistolas ad diversos.* Eckard, *Rerum Francic.*, t. II, lib. XXXII, § 133, nomme encore d'autres ouvrages de Régino, savoir *Epistola de harmonica institutione ad Rathbodum, archiep. Trevir.*; *Lectionarium totius anni*, avec les notes du chant de l'époque.

Cf. Cave, [illegible] et Fabr. [illegible]

Marx.

**RÉGIONNAIRE** (DIACRE ET NOTAIRE). L'Église romaine avait originairement, à l'instar de l'Église de Jérusalem (1), sept diacres. Le concile de Néocésarée (314) avait décrété, canon 15 : *Diaconi septem esse debent, quamquam magna sit civitas*. D'autres Églises ne s'en tinrent point à cette règle. L'Église d'Alexandrie en avait davantage; neuf d'entre eux embrassèrent le parti d'Arius. A Édesse on comptait, vers 451, 15 prêtres, 39 diacres; il y en avait 100 à Constantinople au sixième siècle, 150 au septième. Le Pape Corneille, dans sa lettre à l'évêque Fabius (2), dit qu'il y avait à Rome 7 diacres, 42 acolytes et

(1) *Actes*, 6, 1.
(2) Eusèbe, 6, 43.

b.

52 ecclésiastiques des autres ordres. Sozomène dit (1) : *Diaconi non plures sunt hactenus quam septem*, *instar eorum qui ab Apostolis primum ordinati sunt; apud alios verc haudquaquam definitus est numerus diaconorum.* Le Pape Évariste imposa aux sept diacres l'obligation de surveiller la prédication de l'évêque sous le rapport du style, *ut custodirent episcopum prædicantem propter stylum veritatis*. Le Pape Fabien († 250) les chargea en outre du soin des pauvres dans les sept districts ecclésiastiques de Rome, districts ayant certainement pour base générale la division en quatorze régions qui partageaient Rome au temps d'Auguste, et qui avaient également à leur tête sept curateurs ou administrateurs civils (*capita regionum*) (2). On ne peut plus de nos jours indiquer avec certitude que cinq de ces régions : *Mons Aventinus, Via Mamertina*, *Basilica S. Laurentii, Titulus Vestinæ* (*Gervasii et Protasii*), *Caput Tauri* (3). Chacun des sept diacres présidait à une des diaconies de sa région, diaconies qui comprenaient des refuges pour les malades et les pauvres, *nosocomia et pauperum diversoria*. Auprès de chacun de ces hospices se trouvait une église. Le chef de l'hospice se nommait *pater diaconiæ;* il distribuait les aumônes que le diacre tenait de la main de l'archidiacre, trésorier du Pape. Baronius dit (4) que le Pape Fabien avait confié à chaque diacre deux de ces régions. Cependant il ne faut pas prendre ce renseignement trop à la lettre ; car, au temps de Fabien, on ne s'en tenait pas si rigoureusement à la division des districts civils, et, plus tard, il s'opéra de tels changements dans les régions de Rome que jusqu'à Sixte V on ne connut plus que treize régions auxquelles le Pape, par souvenir de l'antique institution, ajouta, comme quatorzième district, la *Regio Burgi*, que Nicolas V entoura d'une muraille (1). Au second concile de Rome, sous Sylvestre, auquel on attribue souvent l'institution des régionnaires (2), les diacres furent appelés cardinaux diacres. Quand on dit que Rome demeura fidèle à l'institution primitive des sept diacres, il ne faut pas prendre la chose à la lettre, comme s'il n'y avait eu que sept diacres à Rome, quoiqu'il y en eût relativement moins que dans d'autres villes (3) ; car il y aurait dans ce cas une contradiction entre ce nombre et le canon de Néocésarée, que nous avons cité, qui exige qu'il y ait au moins deux diacres dans chaque église, et, avant et après Fabien et Sylvestre, Rome comptait déjà un certain nombre d'églises. La question se résout par ce qu'Amauris dit des sept diacres (4) : *Quamvis tacuissem de septem diaconibus ab Apostolis ordinatis, ex hinc decreverunt Apostoli vel successorem Apostolorum per omnes ecclesias* SEPTEM *diacones, qui sublimiori gradu essent ceteris.* Il entend par là les régionnaires, distincts des diacres titulaires. Les premiers étaient subordonnés à l'archidiacre, les derniers à l'archiprêtre de leurs églises (5). Au onzième siècle il fallut, par suite de l'augmentation des affaires, augmenter le nombre des diacres régionnaires ou cardinaux. Les églises de Rome se distinguaient alors en églises patriarcales, titres, diaconies, oratoires ou cimetières (6). Outre les diaconies titulaires nous trouvons 6 diacres pa-

(1) 1, 15.
(2) Schmidt, *Thesaurus Jur. eccl.*, tome II, p. 449.
(3) Mabillon, II, p. XVIII.
(4) 112, 9.

(1) Sprenger, *Roma nova*, p. 189.
(2) Can. 6.
(3) *Voy.* DIACONAT.
(4) Dans Mabillon, II, p. 550.
(5) Id., ib., p. XVIII.
(6) Id., ib., p. XI-XVII.



latins, ayant l'archidiacre à leur tête; puis viennent 12 diacres régionnaires ou cardinaux (1). Il y avait pour eux, dans les diverses régions de Rome, 18 églises diaconales. La charge du régionnaire consistait à chanter l'Évangile quand le Pape célébrait l'office dans une station; les palatins avaient cette obligation lorsque le Pape officiait pontificalement à Saint-Jean de Latran. Leur service alternait suivant les jours de la semaine, de sorte que c'était la troisième région qui assistait à l'office le dimanche (on l'appelait aussi la région de Pâques ou du dimanche), le lundi la quatrième, le mardi la cinquième, le mercredi la sixième, le jeudi la septième, le vendredi et le samedi la première et la seconde. Outre les diacres régionnaires il y avait encore 21 sous-diacres, dont 7 palatins, *subdiaconi palatinales*, chantaient l'Épître dans Saint-Jean de Latran; 7 régionnaires, *subdiaconi regionarii*, qui la chantaient dans les stations; les 7 autres (*schola cantorum*) ne servaient que lorsque le Pape officiait. Les acolytes se divisaient également en palatins, régionnaires et stationnaires. Toutefois ces deux dernières catégories se confondirent d'abord; elles étaient toutes subordonnées à l'archidiacre, qui, dès qu'une diaconie était vacante, en prenait l'administration (2).

Ils signaient aux synodes d'après leur rang d'âge, et non d'après les régions, qui étaient désignées par un numéro d'ordre. Le nombre des diacres régionnaires ou cardinaux s'éleva sous Honorius II jusqu'à vingt (3). Sixte V en fixa définitivement le nombre à quatorze (4).

Notaire régionnaire. Primitivement à chaque ordre dans l'Église était attachée une charge, à chaque charge un ordre. Les charges qui étaient confiées aux ecclésiastiques des ordres mineurs étaient celles d'économe, de défenseur, de cartulaire, de sacristain, de vestiaire, de notaire, etc. (1). Les païens se servaient déjà de notaires ou de tachygraphes. Un affranchi de Cicéron inventa, dit-on, une sorte de sténographie, et les signes sténographiques, *notæ*, firent appeler *notaires* ceux qui s'en servaient; on les nommait aussi *exceptores*, *pugillatores*, ὀξυγράφοι, ταχυγράφοι, ὑπογραφεῖς, νοτάριοι. On a conservé divers monuments intéressants de leur merveilleuse habileté. S. Jérôme les nomme des voleurs de paroles. Les actes des martyrs d'un S. Ignace, d'un S. Polycarpe, etc., furent probablement écrits par des notaires de ce genre. Le Pape Clément, dit-on, fit consigner par des notaires, qui étaient distribués dans les diverses régions de Rome, les *Actes des Martyrs*. Le Pape Antère († 236) veilla surtout à ce que ces actes fussent exactement rédigés, recueillis et déposés dans les archives de l'Église. Son successeur Fabien († 250) ordonna en outre sept diacres qui devaient surveiller les notaires, afin que rien ne manquât à la rédaction des actes des martyrs (2). Ces notaires, qui étaient des fonctionnaires ecclésiastiques, ne pouvaient recueillir que ce qui se passait aux yeux de tous; ils devaient agir avec une extrême prudence; ce qui avait lieu en secret était relevé par les notaires de l'État, dont les actes étaient souvent achetés fort cher par les Chrétiens et immédiatement déposés dans les archives ecclésiastiques. C'est ainsi que non-seulement le récit des souffrances, mais des discours entiers, des interrogatoires des martyrs parvinrent à la postérité; cependant la plupart de ces procès-verbaux avaient été détruits sous Dioclétien, et ils ne furent

(1) Mabillon, II, p. XVII.
(2) Id., II, 3. Baron., 1057, 20.
(3) Mabillon, II, p. XVII-XVIII.
(4) *Voy.* Cardinal.

(1) *Voy.* ces mots.
(2) Baron., ad ann. 236, 1.

reproduits, plus tard, que de mémoire (1).

Les notaires étaient tantôt des diacres, tantôt des acolytes, le plus ordinairement des lecteurs. On voit figurer, aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, un Antius, diacre, notaire, et un Pierre, prêtre, primicier des notaires, *primicerius notariorum*. Marcien et Martyr (2), morts pour la foi, étaient, l'un lecteur, l'autre sous-diacre, tous deux notaires de l'évêque Paul, dont ils habitaient la maison, σύνοικοι καὶ ὑπογραμματεῖς (3).

Dans les églises qui manquaient de ressources et de personnel le lecteur était souvent notaire, et c'est dans ce sens que S. Épiphane dit (4) : *Quippé lector non est sacerdos, sed tanquam divini verbi* SCRIBA, γραμματεύς. La plupart des églises avaient, au temps de la persécution, un notaire qui rédigeait les actes des martyrs, tandis que le lecteur en faisait la lecture (*legenda*). Le Pape Gélase, après avoir indiqué, dans une lettre adressée aux évêques de Lucanie (5), les conditions requises pour l'état ecclésiastique, ajoute : *Si his omnibus, quæ sunt prædicta, fulcitur, continuo lector, vel notarius, aut certe defensor effectus post tres menses existat acolythus.* Ainsi les lecteurs notaires, après avoir donné des preuves de capacité, passaient aux ordres immédiatement supérieurs. Les notaires dont il est question dans le Sacramentaire de S. Grégoire étaient des acolytes : *Et nunc illuminantur duo cerei quos tenent duo notarii.*

On voit, d'après cela, que le notariat n'était pas un ordre, mais une fonction attachée à un ordre, *cum iisdem clericis, qui aliquo ex dictis ordinibus insigniti erant, aliquod novum Ecclesiæ munus ab episcopo deferretur, ii novum itidem nomen sortiebantur, ita ut idem clericus, qui lectoris ordine præditus erat, notarius, defensor, etc., etc., appellaretur* (1).

Quant à ce qui concerne spécialement les notaires régionnaires de Rome, c'étaient des lecteurs, dans tous les cas des clercs appartenant aux ordres mineurs, puisqu'on leur donne pour supérieurs des sous-diacres. Lorsque les persécutions eurent cessé on se servit des notaires pour prendre note des discussions, des discours, ou rédiger les procès-verbaux des synodes. Les notaires régionnaires de Rome avaient, en outre, l'obligation de faire connaître au Pape tout ce qui pouvait intéresser la curie (2) (*notarius, a notum faciendo*). Ils annonçaient les processions, les offices des stations, accompagnaient le Pape dans les cérémonies solennelles. Le jour de la Résurrection le Pape se rendait à la station de Sainte-Marie-Majeure; les acolytes de la troisième région, les défenseurs de toutes les régions se trouvaient, à la pointe du jour, à Saint-Jean de Latran; ils allaient à pied au-devant du Pape; les diacres, le primicier, deux notaires régionnaires, les défenseurs et les sous-diacres régionnaires l'accompagnaient à cheval. Le notaire régionnaire se trouvait au lieu nommé Merulanas, et, après avoir salué le Pape, il disait : *In nomine D. J. C. baptizati sunt hesterna nocte in S. Dei genitrice Maria masculi tot, feminæ tot* (3). Les notaires avaient, comme les défenseurs, un primicier (4) à leur tête (5).

(1) Cf. *Acta Martyrum*, Baron., 238, 1.
(2) Sur., 25 octobre.
(3) Nicéph., 9, 30. Soz., 4, 3.
(4) *In expos. Fid. cath.*, c. 21.
(5) 8, dist. 77.

(1) Pelliccia, t. I, p. 34.
(2) Baron., 447, 12. Cf. 1250, 26.
(3) Mabill., II, 4. Baron., 447, 12.
(4) *Voy.* PRIMICIER.
(5) Mabill., II, 57.

En Orient les notaires, sauf quelques personnalités remarquables, tels que S. Athanase, Proclus, n'obtinrent jamais une grande considération.

En général leur crédit, et surtout celui des notaires de Rome, qui étaient la plupart diacres, augmenta à mesure qu'ils rendirent plus de services dans les synodes. Leur autorité fut telle sous Léon Ier qu'ils présidèrent les conciles en qualité de légats du Saint-Siége.

Cf. Baronius, *Annal. eccles.*, l. c.; Mabillon, *Museum Ital.*, Par., 1724, l. c.; Pelliccia, *de Eccles. Christ. politia*, ex ed. Ritteri, l. c.; Bingham, *ex vers. Grischofii orig. s. ant. Eccles.*, v. I, p. 137, p. 320; II, p. 75; Selvaggio, *Antiq. Christ. inst.*, II, p. 45, 47; II, 82; III, 220; Thomassin, *Vet. et Nova Eccles. disc.*, Venet., 1631, I, p. 293, 520; Binterim, *Memorab.*, t. I, P. I, p. 238; P. II, p. 51. EBERL.

RÉGIS (S. JEAN-FRANÇOIS) naquit en 1597 à Fonconverte, village du diocèse de Narbonne, d'une famille noble. Il fit ses études à Béziers, chez les Jésuites, et se signala dès lors par sa profonde piété. Elle le porta à former, avec quelques camarades, une pieuse association en vue de s'encourager mutuellement à la pratique de la vertu. Il entra à l'âge de dix-huit ans dans la Compagnie de Jésus, à Toulouse. L'ardeur qu'il mettait dans les leçons qu'il fut chargé de donner aux jeunes étudiants fit une profonde impression sur leurs âmes.

Les jours de congé il parcourait les villages voisins pour instruire le pauvre peuple des campagnes. En 1630 ses supérieurs lui ordonnèrent de recevoir le sacerdoce. Peu de temps après, la peste éclata à Toulouse; Régis se consacra nuit et jour au service des malades. « N'est-ce pas, disait-il, le devoir du prêtre, qui offre tous les jours le saint Sacrifice, de s'immoler au salut de ses frères? » Lorsque la peste eut cessé, ses supérieurs le destinèrent aux missions; il s'y voua pendant seize années, jusqu'au jour de sa mort. Le théâtre de son activité apostolique fut le Languedoc et les provinces limitrophes; les malades, les pauvres, les paysans abandonnés, les prisonniers, les femmes égarées furent l'objet de son infatigable zèle. Pour maintenir dans la bonne voie les femmes qu'il parvenait à arracher au vice il fonda, en divers endroits, des maisons de refuge, non sans attirer sur sa personne bien des calomnies, des persécutions, des haines souvent furieuses. C'était en hiver surtout qu'il visitait les pauvres gens de la campagne, parce qu'il les trouvait encore réunis et moins occupés de leurs travaux. Il allait, par la neige et la glace, d'un village à l'autre; il cherchait, avec des peines incroyables, les lieux les plus élevés, les coins les plus solitaires, pour y porter les consolations de la parole et des sacrements. Son confessional était habituellement assiégé par les pauvres; les riches, disait-il, ne manqueront jamais de confesseur. Pour secourir matériellement les pauvres dont il soignait la misère spirituelle il créait partout des sociétés de dames riches et pieuses qui venaient à son aide.

Sa vie était un modèle de sainteté, d'austérité, sa douceur celle d'un ange. Sa parole était toute de feu; elle enflammait les cœurs, elle éclairait les savants comme les ignorants, elle maîtrisait les grands comme les humbles; elle attirait partout la foule, et partout la foule, après l'avoir entendu, se retirait émue et amendée. Les Calvinistes l'écoutaient volontiers, et un grand nombre d'entre eux, convertis par sa parole, rentrèrent dans le giron de l'Église.

Ce digne apôtre n'avait que quarante-trois ans lorsqu'il mourut, le 31 décembre 1640. Le Pape Clément XII le canonisa et le Pape Benoît XIV fixa sa fête annuelle au 16 juin.

SCHRÖDL.

**REGISTRE MORTUAIRE.** *Voyez* ÉGLISE (*registre d'*).

**RÈGLES DE CONSCIENCE.** *Voyez* CONSCIENCE.

**RÈGNE DE DIEU**, *regnum Dei*. Cette idée, toute biblique, se prend dans plusieurs acceptions.

I. Le règne ou le royaume de Dieu est d'abord l'univers, pris d'une manière absolue, comprenant le ciel et la terre, tout ce que Dieu a créé, tout ce que Dieu conserve et dirige, parce qu'il l'a créé. « Vous voyez, dit Moïse, que le ciel et le ciel des cieux, la terre et tout ce qui est dans la terre, appartiennent au Seigneur votre Dieu (1); » et le Psalmiste s'écrie : « Dieu a préparé son trône dans le ciel, et sa domination s'étend sur toutes choses, *et regnum ipsius omnibus dominabitur;* » il convie les anges et toutes les créatures à louer Dieu comme leur Seigneur et Maître, dans tous les lieux de son empire, c'est-à-dire chacun à sa place : *Benedicite Domino omnia opera ejus, in omni loco dominationis ejus* (2). On comprend que la terre est souvent représentée comme le domaine de Dieu (3); la terre et ce qui la remplit est la propriété du Seigneur; les peuples de la terre sont ses sujets. « Tous les peuples, jusqu'aux extrémités de la terre, se ressouviendront du Seigneur et se convertiront à lui; toutes les nations se prosterneront devant lui et l'adoreront; car c'est au Seigneur qu'appartient la souveraineté, et il règnera sur les nations (4). » On voit dans Daniel (5) et dans l'Apocalypse (6) que le trône de Dieu est entouré par mille milliers de serviteurs.

II. Tout ce qui existe appartient à Dieu; la domination du Seigneur s'étend sur tout l'univers, et les peuples de la terre lui sont soumis comme les serviteurs à leur maître; ils sont tous tenus à l'obéissance. Cependant les Israélites apparaissent d'une manière plus spéciale comme les sujets de Dieu, parce que Dieu les a particulièrement choisis pour se révéler à eux et communiquer par eux le salut à toutes les nations.

(1) *Deut.*, 10, 14.
(2) *Ps.* 102. Cf. *Ps.* 148.
(3) *Ps.* 23, 1, 2. I *Cor.*, 10, 26.
(4) *Ps.* 21, 29-32.
(5) 7, 9 et 10.
(6) 5, 11.

A dater de la vocation d'Abraham Dieu gouverne le peuple d'Israël spécialement comme roi des Israélites (1), et Israël est son royaume dans toute la force du terme. « Tout ce qui existe, dit Moïse (2), appartient au Seigneur; mais Dieu ne s'est allié qu'avec *vos pères;* il les a aimés, il a choisi leur postérité, c'est-à-dire il vous a choisis parmi tous les peuples. » C'est pourquoi Israël est nommé d'une manière absolue le peuple de Dieu (3), le fils de Dieu; Dieu est appelé le Dieu d'Israël, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (4). Sion, qui devait devenir le centre du judaïsme, est le siége principal du royaume de Dieu sur la terre (5), et le rapport du peuple juif avec Dieu est toujours désigné comme une alliance contractée entre le Seigneur et Israël (6).

III. La Révélation et l'économie de la Rédemption, commençant à la vocation d'Abraham, s'accomplissent dans et par le Messie (7); c'est pourquoi, en troisième lieu, le règne de Dieu est aussi le règne messianique (8); c'est au Messie que Dieu a transmis son pouvoir et son empire (9).

(1) III *Rois*, 8, 7.
(2) *Deut.*, 10, 14.
(3) *Exode*, 3, 7; 4, 5.
(4) *Gen.*, 17, 8; 26, 24; 28, 12-14. *Exode*, 3, 6.
(5) *Ps.* 2, 6; 86, 2. *Is.*, 37, 32.
(6) *Gen.*, 15, 18. Cf. *Rom.*, 15, 8.
(7) *Gal.*, 3, 16.
(8) *Act.*, 1, 6. *Matth.*, 3, 2. *Marc*, 1, 15 *Matth.*, 20, 21. *Marc*, 11, 10.
(9) *Dan.*, 7, 13, 14. I *Cor.*, 15, 24 sq. Cf. *Ps.* 109. *Hébr.*, 1, 13. *Matth.*, 28, 18. *Phil.*, 2, 9-11. *Jean*, 18, 36. *Voy.* l'art. MESSIE.

IV. Le véritable royaume du Messie est l'Église chrétienne, c'est-à-dire l'humanité régénérée par le Christ et unie à lui. C'est dans l'Église que le Christ s'est formé son corps (1), afin de continuer à vivre et à agir par elle sur la terre et de consommer son œuvre de justification et de rédemption. C'est pourquoi l'Église est désignée comme un corps vivant, régulièrement organisé (2). Les membres de cette Église, rachetés et acquis par le Christ, sont devenus par son sacrifice sa propriété (3), et par conséquent le Christ est maître et seigneur de l'Église (4). S. Paul nous apprend dans le passage déjà cité (5) que le Christ, ayant accompli l'œuvre du salut dont il était chargé, et ayant triomphé de tous ses ennemis, restitua sa domination à Dieu son Père.

C'est dans les trois sens que nous venons d'indiquer que le royaume de Dieu est opposé au monde ou au règne du prince des ténèbres. Cette opposition est marquée déjà dans la Genèse (6); elle se prolonge à travers toute l'Écriture sainte et caractérise surtout les Épîtres apostoliques (7).

V. Le royaume de Dieu, en tant qu'Église chrétienne, est un royaume visible (8), dont sont membres tous ceux qui croient au Christ, tout comme ceux dont les sentiments et les actions ne répondent pas à la foi qu'ils professent (9). Mais ceux-là seuls ont véritablement part au royaume du Christ dont l'intérieur répond à l'extérieur, qui admettent la grâce à laquelle ils sont appelés et la laissent agir en eux, qui non-seulement sont appelés, mais justifiés et capables d'être un jour glorifiés (1). D'après cela il faudrait, dans le sens le plus élevé, définir le règne de Dieu l'assemblée des âmes justifiées et sanctifiées par le Christ. C'est dans ce sens en effet qu'est considéré le règne de Dieu qui agit dans les justes et les saints, c'est-à-dire la grâce du Christ, la vérité et la justice, qui sont descendues avec lui du ciel sur la terre (2). C'est ainsi qu'il faut comprendre les passages (3) où le Christ nous apprend à demander la venue du règne de Dieu; où il nous exhorte (4) à chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice; où il dit (5): « Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le royaume de Dieu est donc parvenu jusqu'à vous; » où il répond aux Pharisiens lui demandant quand arriverait le royaume de Dieu (6): « Le royaume de Dieu ne viendra point d'une manière qui le fasse remarquer, et l'on ne dira point: Il est ici ou il est là; car, dès à présent, le royaume de Dieu est au milieu de vous; » où il compare le royaume de Dieu au levain qui fait lever la pâte (7); où il menace les Juifs endurcis, leur disant que le royaume de Dieu leur serait enlevé et donné à ceux qui en portent les fruits, c'est-à-dire qui correspondent à la grâce (8); où le Christ dit enfin: « Mon royaume n'est pas de ce monde (9). »

VI. Et c'est précisément pourquoi le royaume de Dieu est considéré comme le ciel, le lieu, ou, si l'on veut, l'assemblée des saints. C'est ainsi que S. Marc

(1) *Éph.*, c. 4.
(2) *Matth.*, 16, 18. *Jean*, 20, 23. *Marc*, 16, 15, 16. *Luc*, 10, 16.
(3) *Éph.*, 5, 2. I *Cor.*, 6, 20. I *Pierre*, 1, 19, 20.
(4) *Éph.*, 5, 20.
(5) I *Cor.*, 15, 24. Cf. *Dan.*, 7, 13, 14.
(6) Ch. 6.
(7) Cf. Aug., *de Civitate Dei*.
(8) *Voy.* ÉGLISE.
(9) *Matth.*, 13, 4 sq., 24 sq., 47 sq. Ch. 25, 1 sq., 14 sq.

(1) *Rom.*, 8, 28. *Éph.*, 1, 4.
(2) *Jean*, 1, 14.
(3) *Matth.*, 6, 10.
(4) *Ib.*, 6, 33.
(5) *Ib.*, 12, 28.
(6) *Luc*, 17, 20 et 21.
(7) *Matth.*, 13, 33.
(8) *Ib.*, 21, 43.
(9) *Jean*, 18, 36.

dit (1) : « Entrer dans le royaume de Dieu ; » dans le même sens que, plus loin (2) : « Entrer dans la vie éternelle ; » que le Christ, parlant des justes, dit « qu'ils brilleront un jour dans le royaume de son Père comme des soleils (3) ; » qu'il promet le Paradis (4) au larron pénitent, qui l'avait prié de penser à lui quand il entrerait dans son royaume, et qu'il déclare, quant au jugement, qu'en sa qualité d'arbitre souverain il dira aux justes : « Venez tous, les bénis de mon Père, possédez le royaume que je vous ai préparé depuis la création du monde (5). » L'Apôtre emploie cette expression dans le même sens : « Ne savez-vous pas que les injustes ne posséderont pas le royaume de Dieu (6) ? »

Il est évident qu'au fond toutes ces expressions répondent à une seule et même idée. L'univers est le royaume de Dieu, parce que Dieu l'a créé et le domine, et il reste ce royaume sous quelque aspect qu'on le considère : d'abord, d'une manière tout à fait générale, comme création de Dieu ; puis dans toutes les formes qu'il prend à travers les phases du développement par lesquelles Dieu le mène à sa destination ; enfin comme création parfaite, achevée et restituée à Dieu.

MATTES.

**RÈGNE DE MILLE ANS.** *Voy.* CHILIASME.

**REGULA.** *Voyez* FÉLIX (SAINT).

**REGULA FIDEI.** *Voyez* FOI (*choses de*).

**RÉGULIERS (CHANOINES).** *Voyez* CHANOINES.

**RÉGULIER ET SÉCULIER (CLERGÉ).** Lorsque le pays de Canaan fut partagé entre les tribus d'Israël, celle de Lévi, chargée du service du temple, n'eut point de part à la distribution du pays ; ce fut le Seigneur lui-même qui fut sa part, son lot (κλῆρος, sort) et son héritage ; elle dut, servant l'autel, vivre de l'autel (1). C'est la même dénomination qui sert à désigner, dans le Nouveau Testament, ceux qui sont séparés de leurs frères, réservés et consacrés au service des autels et de l'Église ; ce sont des clercs, *clerici*, opposés aux laïques (de λαός, peuple). *Propterea vocantur clerici,* dit S. Jérôme, *vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus* sors, i. e. *pars*, *clericorum est* (2). Le Christ choisit des hommes dans la multitude, les prépara par son enseignement et son commerce journalier à leurs fonctions apostoliques, et, en les quittant, il leur communiqua un triple pouvoir répondant à sa triple dignité de prophète, de pontife et de roi, savoir le pouvoir doctrinal, sacerdotal et gouvernemental, afin que l'œuvre de la Rédemption, qui avait été réalisée par cette triple fonction du Sauveur, fût perpétuée par ce triple pouvoir (3).

Et, de même que les Apôtres furent choisis par le Seigneur pour exercer ce pouvoir et en devinrent capables par la consécration du Saint-Esprit, les Apôtres élurent, à leur tour, des successeurs de leur dignité, et les en rendirent capables par une consécration spéciale (en leur imposant les mains et priant sur eux). La transmission de ce triple pouvoir, devant se perpétuer à travers tous les temps, créa une charge permanente, et, dans les dépositaires de cette charge, un état particulier qui se propagea, non plus par la génération physique, mais par une génération spirituelle. Ceux

(1) 9, 46.
(2) 9, 42, 44.
(3) *Matth.*, 13, 44.
(4) *Luc*, 23, 42.
(5) *Matth.*, 25, 34. Cf. *Matth.*, 5, 3, 4, 10.
(6) I *Cor.*, 6, 9.

(1) *Nombr.*, 18, 20. *Deut.*, 18, 1 sq.
(2) *Epist. ad Nep.*
(3) Voir *Matth.*, 16, 19 ; 18, 15-20. *Luc*, 22, 19. *Jean*, 20, 21-24.

qui devaient être revêtus de cette fonction et être consacrés pour en remplir les saintes obligations choisirent le service du Seigneur, le Seigneur lui-même, pour leur part et leur héritage, et c'est pourquoi ils furent nommés clercs, *clerici*, membres du clergé. L'admission à ce service, à cette fonction, à cet état, n'a pas lieu dans et par un seul acte, mais par une série graduelle d'actes qui introduisent peu à peu le clerc dans ses fonctions, l'initient progressivement aux obligations de sa charge sacrée, et lui laissent ainsi le temps d'acquérir les connaissances et les aptitudes nécessaires. Il faut que l'Église l'éprouve; il faut qu'il s'éprouve lui-même, qu'il sente et reconnaisse qu'il a une vraie vocation, et que, se rapprochant insensiblement du sanctuaire, il prenne les saintes habitudes qu'exige un ministère aussi grave.

Le premier degré de cette préparation est *la tonsure;* le tonsuré fait déjà partie du clergé; il est clerc, ecclésiastique. « Nous nommons clercs les prêtres, les sous-diacres, les lecteurs, les chantres, » dit Justinien (1); *Clericorum nomen etiam lectores, et psalmistæ, et ostiarii retinent*, dit le troisième concile de Carthage. Ainsi on comprend dans le clergé tous ceux qui, après avoir reçu la tonsure, sont ou dans les ordres mineurs (portier, lecteur, exorciste, acolyte), ou dans les ordres majeurs (sous-diacre, diacre, prêtre), ou sont parvenus, par l'épiscopat, au plus haut degré de la hiérarchie.

L'importance des fonctions ecclésiastiques et la haute considération personnelle qui est nécessaire aux dépositaires de ces fonctions ont dicté au droit canon les conditions auxquelles est subordonnée l'admission à l'état ecclésiastique. Ces conditions, outre l'absence de certains défauts ou défectuosités, se résument dans : 1° la maturité de l'âge; 2° la culture de l'esprit; 3° la pureté de la conduite (1). Par la même raison les ecclésiastiques ont des devoirs et des droits particuliers, et une foule de canons veillent, depuis les premiers âges du Christianisme, sur la vie et l'honneur des clercs, *vita et honestas clericorum*.

Depuis l'origine de la vie monastique, au quatrième siècle, le clergé s'est partagé en clergé séculier et clergé régulier, *clerici sæculares*, *clerici regulares*.

La règle monastique de S. Basile fut le point de départ de cette distinction. S. Basile, s'écartant de la règle de S. Pacôme, qui n'admettait pas les ecclésiastiques à la vie des solitaires et des cénobites, posa en règle que chaque couvent devait avoir quelques prêtres, qui seraient comme les dépositaires et les gardiens de la science ecclésiastique et de la vie religieuse dans la communauté. Tous les fondateurs d'ordre, S. Benoît et ses successeurs, marchèrent dans la voie ouverte par S. Basile. Depuis lors la plupart des moines furent prêtres. Le prêtre régulier fait, comme les membres de son ordre, des vœux solennels, ce qui n'est pas le cas du prêtre séculier; il est placé sous l'autorité d'un supérieur ecclésiastique, abbé, prieur, gardien, général, et se trouve pour toute sa vie engagé à observer la règle de son ordre. Tandis que le prêtre séculier est attaché à une paroisse particulière, exerce son ministère dans des limites déterminées, le prêtre régulier, associé aux moines de son couvent, aux membres de tout son institut, s'attache à certaines branches particulières du ministère ecclésiastique, aux missions, à l'instruction de la jeunesse, au haut enseignement, aux sciences théologiques, à la prédication, à la direction

(1) Novelle 123, cap. 19.

(1) *Voy.* IRRÉGULARITÉS.

pastorale, etc., etc. Le prêtre séculier reste plus rapproché du monde, peut agir plus habituellement sur lui, et se trouve par là même plus exposé aux dangers du siècle. Le prêtre régulier, retiré dans son couvent, est en général plus en crédit auprès du peuple et a plus de facilité pour mener une vie pure et parfaite; mais il court le risque de prendre trop bonne opinion de lui-même, de s'enorgueillir et de rechercher la popularité aux dépens du prêtre séculier. Si tous deux reconnaissent leur vocation, sont animés de l'esprit de Jésus-Christ, s'ils cherchent en tout, non leur avantage, mais celui du Christ, ils se complètent l'un l'autre et rivalisent de zèle dans l'accomplissement de leur ministère au profit de la sainte cause qu'ils servent ensemble. MARX.

**REICHENAU.** Cette abbaye célèbre, située dans une île du lac de Constance, fut fondée, vers 724, par S. Pirmin, évêque régionnaire frank (qui créa encore divers autres couvents en Alemanie et en Bavière), avec le concours d'un Aleman considéré et riche des bords du lac de Constance, nommé Sinlaz, et sous la protection de Charles Martel (1).

Hermannus Contractus diffère un peu de ce que nous venons de dire dans ce qu'il raconte de la fondation de Reichenau: *Pirminius abbas et chorepiscopus, a Bertholdo et Nebi principibus ad Karolum ductus, Augiæque insulæ ab eo præfectus, serpentes inde fugavit et cœnobialem inibi vitam instituit annis* 3 (2).

Dans le commencement, et longtemps après, on voit citer ce couvent, devenu si rapidement célèbre, sous le nom de *Sindlazau* et d'*Augia*. Pirmin ne dirigea que trois ans cette fondation, et en fut chassé par la haine que le duc Aleman Théobald avait conçue contre Charles Martel. Les abbés qui succédèrent à Pirmin sont énumérés, dans un catalogue cité par Pertz (1), jusque vers le commencement du quatorzième siècle. On sait que l'abbaye de Reichenau fut, pendant plusieurs siècles, un séminaire de saints religieux, un foyer de science, une pépinière d'évêques et de prélats.

Des hommes comme Hatto (abbé de Reichenau et évêque de Bâle) (2), Réginbert († 846), Walafrid Strabon (3), Hermann Contractus (4) et beaucoup d'autres ont immortalisé Reichenau. On voit par exemple quelle activité régnait dans l'abbaye au neuvième siècle d'après le nombre des ouvrages composés par les moines du couvent à cette époque, et qui formeraient une bibliothèque considérable si on les réunissait. On voit avec quel zèle ces moines infatigables travaillaient à enrichir leur bibliothèque, en copiant et recueillant des livres, quand on lit le précieux catalogue de leur bibliothèque qu'avait rédigé le bibliothécaire Réginbert. On y rencontre des livres de toute espèce, bibliques, exégétiques, patristiques, des ouvrages d'histoire ecclésiastique, d'histoire profane, ascétiques, liturgiques, canoniques, de grammaire, de médecine, d'architecture, etc.

Cf. Neugart, *Episcopatus Constantiensis*; Id., *Codex dipl. Alem. et Burg.*; Ars., *Histoire de S. Gall*; Schönhuth, *Chronique de l'abbaye de Reichenau*, Fribourg, 1836; Egon, *Libri de Vir. illustr. monast. Augiæ majoris*, in *B. Bezii Thes. anecd.*, t. I.

SCHRÖDL.

(1) *Voir*, sur S. Pirmin, Héfélé, *Histoire de l'introd. du Christian. dans le sud-ouest de l'Allemagne*, Tubingue, 1837; et Rettberg, *Hist. de l'Église d'Allemagne*, Gœttingue, II, p. 50.

(2) Pertz, VII, 98.

(1) II, p. 37, 38.

(2) *Voy.* HATTO.

(3) *Voy.* WALAFRID.

(4) *Voy.* HERMANN CONTRACTUS.

**REICHENBERGER** (ANDRÉ), né à Vienne le 24 novembre 1770, fut élevé par les Piaristes, continua ses études à l'université de sa ville natale, termina sa théologie au séminaire archiépiscopal en 1791, fut pendant un an catéchiste de l'école municipale, devint prêtre en 1793, et envoyé à la campagne pour y exercer les fonctions du saint ministère. En 1796 il fut rappelé à Vienne en qualité de professeur de théologie pastorale; il prit, en 1799, le grade de docteur en théologie, et fut successivement nommé, en 1812 conseiller aulique, en 1814 chanoine, supérieur du séminaire, directeur des études théologiques du lycée impérial de Linz (1815) et conseiller de consistoire. On compte parmi ses ouvrages : 1. *Avis aux gens de la campagne sur la manière dont ils peuvent élever leurs enfants et en faire des hommes bons, utiles et heureux*, Vienne, 1793; 2. *Enseignement de la Religion chrétienne*, 2 t., Vienne, 1815; 3. *Livre de piété pour les malades et les mourants*, Vienne, 1796; 4. *Six Sermons patriotiques sur les besoins du temps*, 1797; 5. *Vie de Jésus pour la jeunesse*, 1815; 6. *Instruction pastorale sur les besoins du temps*, 3 t., Vienne, 1805; 7. *Instruction pastorale à l'usage des étudiants des académies*, Vienne, 1812, publiée à Prague, 1818, en latin, sous le titre de *Institutio pastoralis in usum academicum*, 3 vol.

Cf. *Lexique des Savants* de Waitzenegger, t. II, p. 140 et 141.

HAAS.

**REIFFENSTUEL** (ANACLET), Franciscain du commencement du dix-huitième siècle, dont on a plusieurs ouvrages de théologie, tels que : 1. *Jus canonicum universum juxta titulos librorum V Decretalium*, Venet., 1704, 3 vol. in-fol.; Ingolst., 1743, 6 vol. in-fol., qui a été très-souvent réimprimé en Allemagne et en Italie. Quoique l'auteur suive encore l'ordre des Décrétales, il répond d'une manière fort instructive aux questions isolées dont on cherche la solution dans son livre. 2. *Traité du Probabilisme*, 2 vol. in-4°, édité souvent en Allemagne, plus de vingt fois en Italie, avec des améliorations et des additions. Ces deux ouvrages sont remarquables par la justesse des jugements, la clarté du style et la disposition méthodique des matières.

Cf. Feller, *Biogr. univ.*, t. III, p. 12; Walter, *Droit canon*, 8e édit., p. 10.

**REIMS** (DIOCÈSE DE). Jules César (1) parle des Rémois, *Remi*, comme d'un peuple belge, voisin des Gaules, allié des Romains (2). Strabon en fait aussi un peuple belge, situé à l'ouest des Tréviriens et des Nerviens (3). Trèves était la capitale de la Belgique romaine. Sous Dioclétien ou Constantin le Grand la Belgique fut divisée en Belgique première et seconde. Reims devint la capitale de la seconde Belgique et métropole ecclésiastique en 350. Sous le règne de l'empereur Honorius onze évêchés étaient suffragants de Reims : 1. Soissons, 2. Châlons, 3. Vermande, 4. Arras, 5. Cambrai, 6. Tournay, 7. Senlis, 8. Beauvais, 9. Amiens, 10. Boulogne, 11. Térouanne en Artois. Plus tard plusieurs de ces diocèses furent réunis, supprimés ou séparés de Reims. S. Remi (4) fonda, en diminuant son archevêché, le diocèse de Laon. Paul IV érigea Cambrai en archevêché, auquel il subordonna Arras et Tournay. Boulogne demeura suffragant de Reims; Saint-Omer fut subordonné à Cambrai, et Ypres fut soumis à Malines.

A dater de 1559, époque de cette nouvelle circonscription, Reims eut pour suffragants : 1. Soissons, 2. Laon, 3. Beauvais, 4. Châlons-sur-Marne,

(1) *De Bello Gall.*, II, 3.
(2) Cf. V, 54; VI, 4; VII, 63; VIII, 12.
(3) L. IV, 5, éd. Kramer, 1852. *V.* I, p. 220.
(4) *Voy.* REMI (S.).

5. Noyon, 6. Amiens, 7. Senlis, 8. Boulogne. A l'est le diocèse de Reims touchait à celui de Trèves, au nord à celui de Laon, au sud à celui de Châlons, à l'ouest à celui de Soissons.

Au milieu du dix-huitième siècle il avait plusieurs décanats, soumis à deux archidiaconés, environ 400 grandes paroisses et 360 paroisses plus petites; 24 abbayes, 7 prieurés, 27 couvents d'hommes et de femmes; 8 églises collégiales, 8 hôpitaux, 2 séminaires; un grand nombre de simples prieurés et de chapelles. Les archevêques de Reims étaient légats-nés du Saint-Siége, primats de la Gaule belgique. En 940 Louis d'outre-Mer leur donna le titre de comte; plus tard ils devinrent ducs et pairs de France.

Voici le catalogue des évêques et archevêques de Reims.

1. *S. Sixte.* Il n'établit pas sa résidence à Reims avant l'an 290.

2. *S. Sinicius.*

3. *Amantius.*

4. *Betausius* assista en 314 à un synode d'Arles.

5. *Aper.*

6. *Dyscolius* assista, dit-on, au concile de Sardique en 347.

7. *S. Maternien*, de 348 à 370.

8. *S. Donatien.*

9. *S. Viventius*, remarquable autant par sa vie vertueuse que par ses dignités ecclésiastiques (1).

10. *Sévère.*

11. *S. Nicaise*, avant S. Remi le plus célèbre évêque de Reims, homme d'une immense charité, d'une grande fermeté, qui vécut dans les Gaules au temps de l'invasion des Vandales (2). Ceux-ci ayant pénétré à Reims en 407 tuèrent S. Nicaise dans sa cathédrale; avec lui mourut sa sœur Eutropia. Ils sont tous deux inhumés dans l'église Saint-Nicaise. Il y eut plus tard un long conflit relatif à la possession de ses reliques.

(1) Flodoard.
(2) Idem.

12. *Baruch.*

13. *Barnabas.*

14. *Bennadius.*

15. *S. Remi* en 459 (1). On trouve son histoire fort détaillée dans Flodoard, au premier livre de l'*Histoire de l'Église de Reims* (2). L'épiscopat de S. Remi dura plus de cinquante ans. Son testament, interpolé, se trouve dans Flodoard (3); le testament plus court, mais authentique, dans Migne (4), qui a réimprimé également des opuscules du saint évêque, *Opuscula*, consistant en quatre lettres. L'apôtre des Franks mourut vers 533. Il eut pour successeur :

16. *Romain.*

17. *Flavius.*

18. *Mapinius.*

19. *Éloi*, dont le zèle, la sollicitude pastorale, l'éloquence et la charité ont été célébrées par Vénantius Fortunatus (5). Malheureusement la fin de sa vie ne répondit point à ces brillantes prémisses. Il fut accusé d'avoir pris part à une conspiration contre Childebert II, roi d'Austrasie. En novembre 590 Childebert convoqua à Metz une assemblée d'évêques pour juger Éloi, qui fut convaincu et contraint d'avouer qu'il était coupable. « Les évêques assemblés, voyant qu'un de leurs collègues avait été le complice d'un crime de haute trahison, en eurent un profond chagrin et demandèrent un délai de trois jours pour se concerter sur ce qu'il y avait à faire. Ils espéraient que dans l'intervalle Éloi aurait le temps de trouver quelque échappatoire, quelque moyen de défense. Le troisième jour

(1) *Voy.* REMI (S.).
(2) Ep. X-XXVI.
(3) L. c.
(4) *Patr.*, t. LXV, p. 970.
(5) *Carmina*, dans Migne, t. LXXXVIII, p. 140.

ils se réunirent dans l'église principale et demandèrent à l'évêque ce qu'il avait à dire pour sa justification. Éloi, qui avait perdu la tête, leur répondit: « N'hésitez pas à prononcer votre jugement; je sais que j'ai mérité la mort, car j'ai toujours agi contre les intérêts du roi et de sa mère (Brunehilde), et c'est d'après mes conseils qu'on a entrepris les guerres qui ont dévasté la France. » Ces paroles confondirent les évêques. Toutefois ils laissèrent la vie au coupable, et, après avoir fait lire les dispositions de la loi canonique, ils l'exclurent des rangs du sacerdoce et le bannirent du royaume. Éloi se rendit à Argentoratum, qui se nomme aujourd'hui Strasbourg (1). »

20. *Romulfe*, fils de Loup, duc de Champagne, remplaça Éloi. Il fit de grandes donations à sa cathédrale et mourut dès 593.

21. *Sonnatius* enrichit également l'église et le diocèse. En 625 il présida un synode où se trouvèrent plus de quarante évêques franks; Flodoard en donne les noms, indique leurs siéges, et rapporte les décisions salutaires qu'ils prirent en commun. Sonnatius (2), après de nombreux services rendus à l'Église, mourut en 631 et fut enseveli dans l'église de Saint-Remi; mais en 1204 ses reliques furent transférées dans la cathédrale de Notre-Dame, en présence de Gui, cardinal de Preneste; elles y périrent à la suite d'un incendie.

22. *Leudegisil* vécut au temps du roi Dagobert (641).

23. *Angilbert* (645).

24. *Lando*, qui, à l'exemple de ses prédécesseurs, institua l'église de Reims son héritière, choisit pour lieu de sépulture l'église de Saint-Remi.

25. *S. Nivard.*

(1) Grégoire de Tours, *Hist. eccl. des Fr.*, X, 19.

(2) L. c., t. II, 5.

26. *S. Réol*, qui administra pendant quarante-six ans.

27. *S. Rigobert*, qui, en 721, fut déposé par Charles Martel et vécut pendant quelques années exilé en Aquitaine. Il revint à Reims, ne put obtenir que Milon, évêque intrus, qu'avait institué Charles Martel, se retirât, et finit sa vie dans la solitude et la dévotion. Milon, simple laïque tonsuré, sut se maintenir pendant quarante ans en possession des évêchés de Reims et de Trèves, tandis que l'évêque Landon en remplissait les fonctions spirituelles.

28. *Abel* fut institué archevêque de Reims par S. Boniface, qui s'était entendu avec le Pape Zacharie et Pepin le Bref, à Liftina, en 743, ou dans un synode tenu à Soissons en 744, après avoir, comme le pensent Rettberg (1) et d'autres, personnellement administré ce diocèse. Milon résista, se maintint en possession du diocèse, et Abel ne put occuper son siége. Il mourut avant Milon, qui décéda en 753.

29. A la fin de la même année *Tilpin* ou *Turpin* devint archevêque de Reims; il administra le diocèse pendant plus de quarante ans. Il obtint de Carloman, dès la première année de son règne (768), toute espèce d'immunités pour son Église. Il reçut aussi du Pape Adrien Ier, à la demande de Charlemagne, le pallium pour son Église. En même temps ce Pape confirma et étendit les droits et la puissance de l'Église de Reims. A dater de cette époque, jusqu'en 1660, Reims eut onze suffragants. Tilpin mourut en 794; Hincmar fit plus tard son épitaphe.

30. *Ulfar* ne succéda à Tilpin qu'en 803 ou peut-être plus tard, parce que Charlemagne avait disposé pendant quelque temps des revenus de l'Église de Reims. En 814 Ulfar présida un synode auquel assistèrent huit de ses suf-

(1) *Hist. de l'Égl.*, t. I, p. 381.

fragants, et qui trancha les difficultés qui s'étaient élevées sur les circonscriptions des diocèses de Noyon et de Soissons.

31. En 816 le siége de Reims fut occupé par *Ebbon* (1).

32. Après de longues luttes Ebbon eut pour successeur le célèbre *Hincmar* (2), qui mourut en 882.

33. *Foulque* couronna, en 893, Charles le Simple à Reims. En 898 il accepta les fonctions de chancelier de France, et depuis lors ses successeurs portèrent ce titre et en remplirent les fonctions jusqu'en 1021. En 900 il fut tué par les partisans de Baudouin, comte de Flandre.

34. *Hervé,* son successeur, est cité avec de grands éloges par Flodoard (3). Il travailla activement à la conversion des Normands (922).

35. *Seuflus,* archidiacre de Reims, en devint archevêque. Il mourut empoisonné, dit-on, vers 925 ou 926.

36. Héribert, comte de Vermandois, parvint à élever sur le siége archiépiscopal son indigne fils *Hugues*. Le Pape Jean X chargea Abbo, évêque de Soissons, de l'administration spirituelle du diocèse. Héribert gouverna, sous le nom de son fils, avec autant de cruauté que d'injustice. L'historien Flodoard fut une des victimes de sa haine (4). Dans une émeute populaire ses soldats tuèrent deux ecclésiastiques. Les Hongrois s'avancèrent, à cette époque, jusqu'aux portes de Reims; on fut obligé d'emporter les reliques de S. Remi. En 931 ou 932 un grave conflit s'éleva entre Héribert et Rodolphe, roi de Bourgogne, qui s'empara de Reims, y réunit un synode de dix-huit évêques de France et de Bourgogne, qui élurent pour le siége de Reims :

37. *Artald*, moine du couvent de Saint-Remi. En 940 Héribert parvint à reprendre Reims et força Artald à résigner sa charge. En 941 son fils Hugues fut sacré et institué. En 942 il obtint le pallium du Pape Étienne IX. En 946 Reims fut assiégé par Othon le Grand, Louis d'outre-Mer et Conrad, roi de Bourgogne. Hugues s'enfuit. Les vainqueurs réinstallèrent Artald. Un nombreux synode déposa et excommunia Hugues, en 948. C'est ici que s'arrête l'histoire de Flodoard. Artald administra dès lors en paix son diocèse jusqu'à sa mort, en 961. Hugues essaya de nouveau, mais en vain, de remonter sur le siége de Reims.

38. *Odolric* fut élu, selon le désir du roi Lothaire, dont il devint bientôt le chancelier; il mourut en 969, au bout de sept années d'une sage administration, et fut le premier évêque inhumé dans la cathédrale. Ce fut sous lui que mourut, en 966, le célèbre historien Flodoard (1).

39. *Adalbéro*, « remarquable par la noblesse de ses mœurs, élevé dans la sévérité de la discipline ecclésiastique, fut nommé archevêque, d'après le désir et les instances du roi Lothaire. » Il maintint rigoureusement la vie commune parmi les chanoines et les fit demeurer dans une enceinte fermée. Il rétablit la splendeur des écoles de Reims, en les confiant, à son retour de Rome, en 970, au savant Gerbert, « l'oracle de son siècle. » Après la chute des Carlovingiens Adalbéro couronna, en 987, Hugues Capet, roi de France. Il mourut bientôt après, ayant administré vigoureusement son diocèse pendant dix-neuf ans.

40. *Arnolphe* lui succéda, grâce à l'intervention de Hugues Capet. Cepen-

(1) *Voy.* EBBON. *Voir* aussi, sur sa mission chez les Danois, *Chron. Nortmannorum*, etc., éd. Kruse, 1851, p. 81; et Ruckert, *Vie d'Ebbon, archev. de Reims*, Berlin, 1844.

(2) *Voy.* HINCMAR.

(3) L. IV, 11.

(4) L. c., l. IV, 28.

(1) *Voy.* FLODOARD.

dant il fut bientôt après déposé, sous prétexte de haute trahison.

41. *Gerbert* le remplaça. Il devint plus tard le Pape Silvestre II. Gerbert ayant quitté Reims et Hugues Capet étant mort (996), son fils Robert rendit à la liberté Arnolphe, qui remonta sur son siége et y demeura jusqu'à sa mort, en 1021. Après lui les archevêques de Reims ne portèrent plus le titre de chancelier de France.

42. *Ébal* couronna, en 1027, le roi de France Henri Ier. Il mourut en 1033.

43. Son successeur, *Gui Ier*, reçut solennellement le Pape Léon IX. En 1049 un concile fut tenu en présence du Pape (1). Gui, accusé de simonie, fut invité à se défendre dans un synode qui devait avoir lieu à Rome l'année suivante. Gui se justifia complétement, à ce qu'il paraît, car il demeura paisiblement sur son siége jusqu'à sa mort, qui eut lieu six ans après (2).

44. Son successeur, *Gervais*, qui fut archevêque de 1055 à 1067, est généralement loué par ses contemporains. En 1059 il sacra Philippe Ier, en présence de son père Henri, de vingt-quatre évêques et des légats du Pape Nicolas II.

45. *Manassès Ier* ne fut sacré qu'en 1069. Sa conduite odieuse le fit déposer en 1077, au concile d'Autun, par les légats du Pape Grégoire VII. On peut voir ce qui concerne Manassès à l'article Bruno.

46. Après l'expulsion de Manassès, en 1081, *Elinand*, évêque de Laon, occupa pendant deux ans le siége archiépiscopal.

47. Il eut pour successeur *Rainald Ier*, qui administra depuis 1083 jusqu'en 1096 et s'efforça de guérir les maux de son Église.

(1) *Voy.* Léon IX. A la bibliographie de cet article ajoutez : *Léon IX et son temps*, par Hunkler, Mayence, 1851, dont le chapitre 8 traite en détail du séjour du Pape à Reims.

(2) Hunkler, l. c., p. 134.

48. *Manassès II* le remplaça. Ives de Chartres, écrivant au Pape Urbain II, dit de lui que, « parmi tous ses fils, l'Église n'en pouvait trouver un qui lui fût plus utile et plus dévoué au Saint-Siége. Je n'ai pas besoin, ajoute-t-il, de vous faire comprendre combien il importe à l'Église romaine que le siége de Reims soit occupé par un pasteur digne et dévoué, car vous savez que ce siége est comme la tête du royaume et que presque toutes les Églises de France suivent son exemple, soit qu'elle s'élève, soit qu'elle s'abaisse (1). » Il mourut en 1106.

49. Après une élection disputée *Radulphe* fut confirmé en qualité d'archevêque par le Pape Pascal II. En 1119 le Pape Calixte II présida un célèbre concile à Reims (2). Radulphe en présida un à son tour, en 1121, contre Abélard (3). Il mourut très-âgé, en 1124, après un épiscopat des plus estimables, dit Orderic Vital.

50. *Rainald II*, évêque d'Angers, succéda à Radulphe, sans le remplacer. Il a été question à l'article Innocent II du concile que ce Pape présida, en 1131, à Reims. Rainald mourut fort avancé en âge, en 1138. Il s'était distingué par son attachement au Pape Innocent II contre l'antipape Anaclet.

51. Après une vacance du siége qui dura deux ans, et pendant laquelle S. Bernard déploya son zèle, *Sanson* fut élu. Ce fut, dit S. Bernard, un vase d'honneur et d'élection. En 1148 le Pape Eugène III présida à Reims un grand concile (4), dans lequel s'éleva une vive discussion sur la prééminence des siéges de Trèves et de Reims.

52. Sanson fut remplacé par *Henri Ier*, jusqu'alors évêque de Beauvais, fidèle

(1) *Ep. ad Urbanum II.*

(2) *Voy.* Calixte II.

(3) *Voy.* Abélard.

(4) *Voy.* Eugène III, Gilbert de Poitiers, Bernard (S.).

partisan du Pape Alexandre III. Henri, frère de Louis VII, roi de France, fut le premier archevêque de Reims qui porta le titre de duc et pair de France (1178).

53. *Guillaume Ier*, comte de Champagne, autrefois évêque de Chartres et archevêque de Sens, lui succéda. Ce digne prélat assista, en 1179, au troisième concile de Latran, où il fut nommé cardinal, au titre de Ste Sabine. Il obtint d'Alexandre III une bulle, que le roi Louis VII approuva, qui lui attribua le droit de sacrer les rois de France. En 1180, de retour à Reims, il sacra, en présence de presque tous les évêques du royaume, Philippe-Auguste, fils de Louis VII et d'Adèle, sœur de l'archevêque. A dater de ce temps les archevêques de Reims eurent le pas sur tous les archevêques et pairs de France. En 1183 Guillaume devint premier ministre de Philippe-Auguste. En 1185 il assista au conclave qui élut le Pape Urbain III. Lorsque Philippe-Auguste entreprit sa croisade Guillaume administra le royaume, conjointement avec sa sœur Adèle. Il mourut à Laon, à l'âge de 68 ans, en 1202.

54. Après une vacance de deux ans le Pape Innocent III institua archevêque de Reims *Gui II*, évêque de Préneste et légat du Pape, qui mourut dès 1206.

55. Le même Pape lui nomma pour successeur *Albéric*. En 1210 la cathédrale de Reims fut incendiée, et dès l'année suivante la nouvelle cathédrale fut commencée. Elle fut achevée au bout de trente ans. Albéric prit une part active à la guerre des Albigeois. Il assista, en 1215, au quatrième concile de Latran, se rendit à la croisade de 1217 et mourut au retour, en 1218.

56. *Guillaume II*, évêque de Langres, dirigea l'Église de Reims de 1219 à 1226. En 1223 il sacra le roi Louis VIII et la reine Blanche. Il mourut au milieu d'une croisade contre les Albigeois. Durant la vacance du siége S. Louis fut sacré à Reims, en 1226, par l'évêque de Soissons.

57. *Henri II* déploya beaucoup d'énergie pour défendre la liberté de l'Église ; il parut même aller trop loin dans ses exigences à l'égard de S. Louis (1227-1240).

58. *Inhellus*, son successeur, ne fut nommé qu'en 1244 ; le Pape Innocent IV le confirma en 1250.

59. *Thomas* jusqu'en 1268.

60. *Jean Ier*, nommé en 1266, accompagna en 1270 S. Louis dans sa croisade à Tunis et mourut avant son retour. En 1271 le roi Philippe II fut sacré à Reims par l'évêque de Soissons.

61. Le successeur de Jean ne fut nommé qu'en 1274. Ce fut *Pierre Ier*, qui assista au deuxième concile de Lyon, durant lequel le Pape Grégoire X le confirma dans la possession de tous les droits et de tous les biens de son Église. En 1286 il sacra dans sa cathédrale le roi Philippe le Bel. Lorsqu'en 1297 Louis IX fut canonisé, ce furent les archevêques Pierre de Reims et Henri de Lyon qui les premiers honorèrent le nouveau saint d'un culte public. Pierre mourut l'année suivante.

62. *Robert Ier* lui succéda (1299-1324). En 1317 il sacra Philippe V, et en 1322 Charles IV.

63. *Guillaume III*, évêque de Bayeux, lui succéda en 1324. Il sacra en 1328 Philippe VI, de Valois, dont il avait été le précepteur.

64. *Jean II* ne fit son entrée à Reims qu'en 1339. En 1350 il sacra Jean le Bon, roi de France. Il mourut la même année.

65. *Hugues*, évêque de Laon, lui succéda en 1352.

66. *Humbert* remplaça ce dernier en 1355.

67. *Jean III* fut transféré du Mans à Reims. Il sacra Charles V et mourut à Paris en 1373.

68. Charles V nomma l'évêque de

Bayeux, *Louis Ier*, au siége de Reims. Il mourut dès 1374.

69. *Ricard* fut nommé en 1379.

70. *Ferricus* mourut empoisonné en 1390.

71. *Gui III* s'attacha opiniâtrément à l'antipape Benoît de Luna. En 1409 il perdit tristement la vie en allant au concile de Pise.

Le quinzième siècle vit se succéder au siége de Reims :

72. *Simon* (1413).

73. *Pierre II* (1413).

74. *Réginald III* (1444), qui eut le bonheur de sacrer roi de France Charles VII, en présence de Jeanne d'Arc (1).

75. *Jacques* (1449).

76. *Jean IV* (1473).

77. *Pierre* (1493).

78. *Robert II* (1497).

79. *Guillaume IV* (1507).

80. *Charles-Dominique* (1508).

81. *Robert III* (1532).

82. *Jean V*, de Lorraine, qui en 1538 abdiqua en faveur de son neveu;

83. Le célèbre cardinal *Charles*, de Lorraine. Il sacra en 1547 Henri II (2) et joua un grand rôle dans l'histoire religieuse et politique de son temps. En 1548 il fonda une université à Reims. Il assista à l'élection des Papes Jules III, Marcel II, Paul IV. En 1564 il présida à Reims un concile qui promulgua les décrets du concile de Trente. Ce fut le premier des synodes provinciaux tenu en vertu des décrets du concile. Il tint dix-neuf sessions et arrêta vingt-deux canons relatifs à la discipline ecclésiastique. Dans la onzième session il s'occupa de l'apostasie du cardinal Othon de Coligny, évêque de Beauvais. L'assemblée résolut d'écrire au roi pour le prier de priver le cardinal, convaincu d'hérésie, de l'administration de son diocèse (3). En 1566 le cardinal de Lorraine échappa avec peine aux embûches des huguenots. En 1568 il dirigea une procession solennelle dans sa ville épiscopale pour invoquer le Ciel contre les progrès de l'hérésie. On y porta en pompe les reliques des saints et surtout celles de S. Remi. Le cardinal marchait nu-pieds. Le lendemain il donna de sa main la sainte communion à la majeure partie de la bourgeoisie à l'autel de Sainte-Madeleine, près duquel il avait choisi le lieu de sa sépulture. Il assista la même année à une procession du même genre à Paris, avec les cardinaux de Bourbon et de Guise, et y porta le très-saint Sacrement. En 1570 il couronna à Saint-Denis la reine Élisabeth, femme de Charles IX et fille de l'empereur Maximilien II. En 1571 il fonda un nouveau séminaire dans son diocèse. Après la mort de Pie V (1572) il se rendit en toute hâte à Rome pour assister au conclave; mais à son arrivée Grégoire XIII était déjà élu. Le cardinal mourut en 1574, à peine âgé de cinquante ans. Il unissait les vertus les plus solides aux qualités les plus brillantes. L'Église de France lui doit une immortelle reconnaissance.

84. Il eut pour successeur son neveu, *François de Guise*, qui, né en 1555, fut nommé cardinal par Grégoire XIII en 1578 et ordonné prêtre en 1579 seulement. En 1583 il fut sacré évêque, et la même année il présida un synode provincial qui tint cinq sessions. Le synode s'occupa d'abord du dogme, conformément à la profession de foi prescrite par Pie IV; puis il promulgua vingt-sept décrets concernant les mœurs, contre la simonie, etc., etc. (1). Le cardinal suivit, comme son oncle, le cardinal Louis, nu-pieds, les processions qu'il ordonna, et parmi lesquelles la plus solennelle fut celle de septembre 1584. En 1588 il fut, comme son frère Henri

(1) *Voy.* ORLÉANS (Pucelle d').

(2) *Voy.* BÈZE, BARTHÉLEMY (S.), HUGUENOTS.

(3) Nat. Alex., § XVI, p. 6.

(1) Nat. Alex., l. c. *L'Ami de la Religion* du 20 janvier 1852.

de Guise, victime de la trahison de Henri III (1). Au moment de l'assassinat de son frère à Blois le cardinal fut arrêté et enfermé avec l'archevêque de Lyon, et tous deux se préparèrent par la prière et une confession réciproque à subir leur arrêt de mort. Le 24 décembre, au matin, le capitaine Dugast, envoyé par Henri III, vint dire au cardinal qu'il eût à se disposer à la mort, qu'il n'avait plus que quelques instants à vivre. Le cardinal demanda le temps d'examiner sa conscience, se mit à genoux, pria avec ardeur, mais brièvement, et dit d'un ton ferme et résolu, en se relevant : « Çà donc, exécutez les ordres de votre maître ! » A ces mots quatre soldats, sur un signe de leur chef, l'abattirent à coups de hallebarde et portèrent son cadavre à côté de celui de son frère (2). Les deux corps furent brûlés dans de la chaux vive; les ossements en furent calcinés et les cendres jetées au vent.

85. Ce ne fut qu'en 1592 que *Nicolas de Pellevé*, adversaire de Henri IV, fut nommé. Il mourut vers 1594, à l'âge de soixante-dix-sept ans. Pie V l'avait créé cardinal.

86. Henri IV nomma à sa place *Philippe de Bec*, évêque de Nantes; celui-ci mourut en 1605, âgé de quatre-vingt-cinq ans.

87. *Louis III*, de Lorraine, son coadjuteur, lui succéda. Il demeura sous-diacre. Paul V le nomma cardinal en 1615. Il mourut en 1621, dans la guerre des huguenots, se repentant de sa vie peu édifiante.

88. *Guillaume V*, ou Gabriel a Sancta Maria, jusqu'alors supérieur général des Bénédictins anglais en France, succéda à Louis. C'était un homme de mérite, qui, dès 1618, avait administré le diocèse au nom de son prédécesseur. Il mourut en 1629, après une sage et vigilante administration.

89. Il eut pour successeur *Henri III*, de Lorraine, duc de Guise, né en 1614, qui ne fut jamais sacré. Il résigna sa dignité en 1641 et rentra dans le monde.

90. Il fut, la même année, remplacé par *Léonore*, évêque de Chartres, qui parvint à rétablir l'empire de la foi catholique dans le district de Sedan (1651).

91. *Henri IV*, de Savoie-Nemours, âgé de vingt-six ans, lui succéda. Il ne fut pas sacré, résigna ses fonctions en 1657 et se maria.

92. *Antonio de Barberini* toucha les revenus du diocèse jusqu'en 1667 et ne revêtit sa dignité que cette année-là. Il mourut en Italie en 1671.

93. Son successeur fut *Charles-Maurice Le Tellier*. Il fonda en 1686 un grand séminaire. En 1699 il condamna, avec ses suffragants, les *Maximes des Saints* de l'archevêque de Cambrai. Il mourut en 1710 à Paris.

94. *François de Mailli* devint cardinal en 1719 et mourut en 1721.

95. *Armand-Jules de Rohan* sacra Louis XV le 25 octobre 1722.

96. Après lui le siége fut occupé par *Charles-Antoine de la Roche-Aymon*, né en 1697 au diocèse de Limoges. Il devint grand-aumônier de France et fut créé cardinal par Clément XIV. Il assista aux derniers moments de Louis XV, et dit à haute voix, au moment où, le 7 mai 1774, il administrait les derniers sacrements au roi, que « Sa Majesté l'avait chargé de déclarer qu'il avait un profond regret d'avoir donné du scandale à sa cour. » Le cardinal mourut à Paris en 1777, à l'âge de quatre-vingt-un ans, après avoir honoré pendant de longues années l'épiscopat par sa science, sa sagesse, sa loyauté et la pureté de ses mœurs (1).

97. Son successeur fut *Alexandre-*

(1) *Voy.* HUGUENOTS.

(2) Voir *Sixte V et son temps*, par Jean Lorentz, Mayence, 1852, p. 375.

(1) Artaud de Montor, *Hist. des souverains Pontifes*, t. VII, p. 312.

*Angélique de Talleyrand-Périgord*, né à Paris en 1736, nommé coadjuteur de Reims en 1766, archevêque en 1777. Il fut un des défenseurs les plus vigoureux de l'Église à l'Assemblée constituante et émigra en 1791. Le comte de Provence l'appela auprès de lui à Mittau, en 1804; il le suivit en Angleterre et revint avec les Bourbons en France, en 1814. Il devint alors grand-aumônier, prit une part active à la conclusion du nouveau concordat, renonça au siége de Reims à la demande de Pie VII, et devint cardinal-archevêque de Paris en 1817. Il mourut en 1821.

L'Église de Reims avait été persécutée comme toutes les autres Églises de France durant la Révolution (1). Cette antique et noble Église fut presque complétement effacée dans le concordat de 1801. Après de longues négociations suivies entre le Saint-Siége et le gouvernement de Louis XVIII (2), de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques furent enfin arrêtées en 1821, d'après lesquelles l'archevêque de Reims eut quatre suffragants : Soissons, Châlons, Beauvais et Amiens.

98. Le premier archevêque de Reims, après le nouveau concordat, fut M. *de Coucy*.

99. Il eut pour successeur M. *de Latil*, en 1824. Né en 1761, il avait refusé de prêter serment à la constitution civile, avait émigré, était devenu aumônier du comte d'Artois, plus tard Charles X, en 1805, et l'accompagna à son retour, en 1814. Il prit une part active au concordat de 1817 et fut nommé évêque de Chartres. En 1822 il devint grand-aumônier, pair en 1824, archevêque de Reims; en 1825 il sacra Charles X et devint cardinal en 1826. En 1829 il assista au conclave qui élut Pie VIII, et accompagna en 1830 Charles X dans son exil.

(1) *Voy.* Révolution française.
(2) *Voy.* France.

D'après l'Almanach du Clergé de 1834 la France n'avait alors, outre le cardinal de Latil, que deux cardinaux : Mgr de Croï, archevêque de Rouen, et Mgr d'Isoard, archevêque d'Auch.

Le diocèse de Reims comptait 410,302 âmes, comprenant les deux départements de la Marne et des Ardennes; 11 chanoines, 41 curés, 354 desservants, 6 vicariats, 9 aumôneries, 12 directeurs et professeurs de séminaires; en tout 433 prêtres.

100. Le cardinal de Latil eut pour successeur Mgr *Thomas Gousset*. Né le 1er mai 1792 à Montigny-les-Cherlieu, village de la Haute-Saône, il demeura jusqu'à l'âge de dix-sept ans dans sa famille, occupé des travaux de la campagne. En 1809 il commença ses études dans une école privée d'Amance. En 1812 il suivit les cours du séminaire de Besançon et s'y fit promptement remarquer. Le 22 juillet 1817 il fut ordonné prêtre par l'évêque d'Amyclée, Mgr de Latil, plus tard archevêque de Reims. Après avoir été vicaire de Lure pendant neuf mois il fut nommé professeur de théologie morale au séminaire de Besançon et en remplit les fonctions pendant quatorze ans. En 1830 le cardinal de Rohan le nomma grand-vicaire du diocèse. Le 6 octobre 1835 il fut nommé évêque de Périgueux, et sacré le 6 mars par Mgr de Quélen, archevêque de Paris. Une ordonnance du 25 mai 1840 le nomma archevêque de Reims et il fut installé le 26 août.

Le Pape Pie IX le créa cardinal le 10 avril 1851. Le cardinal Gousset est l'auteur de divers ouvrages de théologie dogmatique, morale, de droit canon et de liturgie. Son principal ouvrage, qui est sa *Morale*, a été traduit en allemand sur la septième édition. En 1849 le cardinal présida un synode provincial avec ses suffragants, à Soissons. Un des principaux objets des délibérations fut l'introduction de la li-

turgie romaine dans les diocèses qui jusqu'alors avaient une liturgie particulière. Les résultats des délibérations du concile furent consignés dans une lettre pastorale de Mgr de Garsignies, évêque de Soissons et de Laon, premier suffragant de la province ecclésiastique de Reims, qui ordonna le rétablissement de la liturgie romaine dans son diocèse (1). Le cardinal Gousset présida à Reims un synode diocésain qui fut ouvert six mois après le synode provincial, le 1er mai 1850, et dura huit jours (2). Un autre synode diocésain fut célébré par le cardinal à Reims en 1851; il s'ouvrit le 24 septembre et dura six jours (3). L'évêque de Beauvais, Mgr Gignoux, qui, en avril 1851, avait accompagné le cardinal Gousset à Rome, obtint, par un décret du Pape, en date du 12 avril 1851, admis par un décret du président de la république, en date du 13 janvier 1852, l'autorisation de porter le titre d'évêque de Beauvais, de Noyon et de Senlis.

Cf. Flodoard; Marlot, *l'Église de Reims*; *Gallia Christiana*, t. IX; les *Actes de la province ecclésiastique de Reims*, publiés par Mgr Gousset, archevêque de Reims, 1842.

GAMS.

REIMS (CATHÉDRALE DE). Elle passe en général pour le monument le plus pur du style ogival du treizième siècle. La première pierre en fut posée en 1211, et elle fut achevée trente ans après, sous la direction de Robert de Coucy, un des principaux architectes de ce siècle. Rien n'est plus riche et plus complet que la façade principale de l'église; elle est flanquée de deux tours inachevées. Une troisième tour s'élève au-dessus de la coupole de la croix, et quatre autres tours surmontent les quatre coins de la croix. L'intérieur de l'édifice est de toute magnificence. Les statues de la façade présentent toute l'épopée du Christianisme. Les trois portails latéraux sont ornés de trente-cinq statues colossales, représentant les précurseurs du Christ dans l'Ancien Testament. Le trumeau du portail du milieu porte l'image de la Ste Vierge, à laquelle l'église est dédiée; les côtés du trumeau sont ornés de sculptures représentant la chute de l'homme. Dans l'enfoncement des ogives se déroule toute l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, depuis la création jusqu'au règne du Messie et depuis la propagation de la foi nouvelle dans le monde jusqu'au jugement dernier. L'Assomption de la Ste Vierge achève le tableau. L'église de Reims, malgré diverses dégradations qu'elle eut à subir, fut plus heureuse que plusieurs autres cathédrales, dont, durant la Terreur, presque toutes les statues et les sculptures furent mutilées.

Nous ne comprenons guère comment les Allemands ont pu appeler *germanique* le style ogival; cette erreur historique remonte à Göthe, qui, au moment où il soutint sa théorie, ne connaissait, en fait de monuments gothiques, que la cathédrale de Strasbourg, et n'avait aucune idée des églises de France. Tout le monde sait que la France et l'Angleterre ont de beaucoup devancé l'Allemagne en fait d'architecture ogivale; que la France possédait déjà une incomparable série d'églises gothiques lorsque, le long du Rhin, on bâtissait encore partout dans le style roman. C'est ce que le savant Kugler reconnaît lui-même, malgré ses préventions, lorsqu'il dit: « C'est au nord de la France qu'on rencontre le premier épanouissement

(1) *Ami de la Religion* du 22 janvier 1852.

(2) Voir *Hist. du Synode de Reims de l'an* 1850, par l'abbé Delan, et *le Catholique*, septembre et octobre 1850.

(3) Voir *l'Ami de la Religion* des 27 septembre, 2 et 7 octobre 1851; *Revue mensuelle de Théol.*, décembre 1851.

de l'architecture germanique; le style *germanique* se développa un peu plus tard en Allemagne, sous une influence étrangère, et surtout sous celle de la France (1). » On se demande comment et pourquoi on appellerait germanique ce qui n'est pas né en Allemagne, ce qui s'y est développé plus tard que partout ailleurs, et quand l'Allemagne doit le modèle de ses plus belles églises gothiques (Cologne et Strasbourg) uniquement à la France. Ce fait est d'autant plus clair dans l'histoire que l'Allemagne n'eut pas de période de transition entre le dernier style roman et le premier style gothique; elle renonça subitement à l'un pour admettre l'autre et le prendre au point où il était déjà parvenu en France. Ainsi le plan de Saint-Géréon à Cologne (1212-1227) était roman, lorsque tout à coup l'église devint ogivale. Il en fut de même de la cathédrale de Magdebourg. A Cologne on bâtissait une église dans le style roman, tandis qu'on posait la première pierre de la cathédrale qui devait devenir un monument purement gothique.

Les cathédrales de France (de la Normandie, du Maine, de l'Orléanais, de la Touraine, du Pays chartrain, de l'Ile-de-France, de la Champagne), on ne le conteste pas, sont antérieures à celles de l'Allemagne, comme elles leur sont supérieures en beauté. Ce n'est pas parler sérieusement ou c'est parler en homme de parti que de dire, comme Kugler (2), que ce style s'appelle germanique, non parce qu'il appartient exclusivement aux nations germaniques, puisqu'il est né ailleurs avant d'avoir fleuri en Allemagne, mais parce que c'est le germanisme qui l'a développé de la manière la plus pure et la plus complète. Comment peut-on dire qu'un style qui a créé les cathédrales de Chartres, de Paris, de Reims et d'Amiens, est dans l'enfance de l'art? Ce fut en France que l'ogive naquit du cintre et que l'art chrétien fut spécialement cultivé sous l'influence de l'esprit pur, délicat et pieux, qui animait S. Louis et qui se refléta dans les œuvres splendides de son règne. Les Français auraient le droit d'appeler le style gothique le style gallican; ils ne l'ont pas fait; ils l'appellent ogival, en y distinguant l'élément anglais, l'élément français et l'elément germanique. Toujours est-il que, malgré Göthe et Görres, les plus anciennes et les plus belles cathédrales ogivales sont en France.

GUERBER.

(1) Kugler, *Hist. de l'Art*, p. 529, 546, 547.
(2) *Ib.*, p. 518.

**REINHARD** (FRANÇOIS VOLKMAR), prédicateur protestant, naquit le 12 mars 1753 à Vohenstrauss, bourg de l'ancien duché de Salzbach. Son père, qui était prédicateur, lui donna une solide éducation. Dès l'âge de cinq ans il l'initia à la lecture de la Bible, et le docile élève, s'imposant une tâche qu'il accomplissait exactement chaque jour, lut plusieurs fois les uns après les autres tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le vieux prédicateur était d'ailleurs un humaniste zélé, qui estimait par-dessus tout les classiques grecs et latins, et qui eut soin de transmettre à son fils sa prédilection pour les chefs-d'œuvre de l'antiquité profane. Loin d'arrêter son attention aux simples questions grammaticales et philologiques, il lui faisait admirer la beauté du langage, la grandeur des pensées, la noblesse et la perfection du style, et posait ainsi dans l'esprit du jeune littérateur les bases de la logique sévère et de la diction pleine de goût qui caractérisèrent plus tard le prédicateur Reinhard. Quant aux œuvres de la littérature et de la poésie nationale, vers laquelle Reinhard se sentait naturellement entraîné, son père

mit une grande réserve et une extrême précaution à les lui faire connaître.

A l'âge de quinze ans le jeune étudiant, parfaitement préparé, fut envoyé au gymnase de Ratisbonne (1768); mais à peine parti il perdit son père, et, six mois après, sa mère. Reinhard fut dès lors abandonné à lui-même. Il continua pendant près de cinq ans à suivre les cours du gymnase, s'appliqua, outre la lecture des poëtes allemands, parmi lesquels il estimait surtout Klopstock, à l'étude des Grecs et des Latins, à laquelle son père l'avait si solidement initié et dont pas un auteur de quelque importance n'échappa à sa curiosité. En 1773 il se rendit à l'université de Wittenberg. Sa santé assez débile lui fit craindre pendant quelque temps de ne pouvoir embrasser la carrière de la prédication, à laquelle il se croyait appelé, et cette inquiétude mit quelque incertitude dans la suite de ses études universitaires. Il s'adonna d'abord aux langues orientales et à la philosophie, en suivant les écrits de Crusius, dont il s'assimila la dialectique habile, le style ample et rigoureux. Ce ne fut qu'au bout de trois ans de séjour à l'université qu'il se décida définitivement à devenir prédicateur. Les sermons de la Passion de Saurin lui tombèrent, à cette époque, entre les mains, et lui plurent tellement qu'il les prit pour modèles. Aussi trouve-t-on dans les discours de Reinhard, comme dans ceux de Saurin, un ordre parfait, des divisions méthodiques, se subdivisant régulièrement elles-mêmes, avec une exagération qui s'étend aux moindres détails.

Lorsque Reinhard dut quitter l'université, les professeurs, qui avaient appris à le connaître, le pressèrent de se vouer à l'enseignement académique, et il obtint en effet le titre de professeur (*privatdocent*) de philosophie, par une thèse publique, soutenue le 26 février 1777. Sa réputation et son autorité grandirent promptement parmi les étudiants. En 1778 il fut adjoint à la faculté de philosophie et prit le grade de bachelier en théologie, à la demande de ses auditeurs, afin d'avoir le droit de faire un cours de dogmatique, qui eut un grand succès. En 1780 il fut nommé professeur extraordinaire de philosophie; en 1782 il obtint en outre une chaire régulière de théologie. Ses leçons eurent pour objet la dogmatique, la morale, l'encyclopédie des sciences philosophiques, comprenant l'esthétique, la logique, la métaphysique et la psychologie expérimentale. A tous ces travaux s'ajouta, en 1784, la fonction de prieur de l'église de l'Université et d'assesseur du consistoire provincial de Wittenberg. Cette charge lui ouvrit une nouvelle sphère d'activité, qui répondait à ses plus chers désirs. Il eut en effet, à dater de ce moment, l'obligation, outre ses travaux académiques, de prêcher tous les dimanches et jours de fête dans l'église de l'Université. Quelles que fussent son autorité et sa renommée comme professeur, elles furent bientôt éclipsées par celles du prédicateur; son succès fut universel et incontesté, non-seulement parmi les étudiants, mais parmi tous les habitants de la ville, et se maintint jusqu'au jour de son départ pour Dresde, où il fut appelé, en 1792, en qualité de premier prédicateur de la cour électorale, de conseiller ecclésiastique et d'assesseur au consistoire suprême.

Il termina ainsi sa carrière académique, et, quoiqu'en 1809 il fût instamment prié de faire partie de la nouvelle université de Berlin, il ne voulut plus abandonner la prédication et l'administration ecclésiastique. Il continua, tout en prêchant avec un succès soutenu à Dresde, à s'occuper de ses anciennes études, refondit son principal

ouvrage de théologie, sa *Morale*, mais ne put en achever entièrement la révision, la mort l'ayant enlevé, le 4 septembre 1812, à l'âge de 70 ans, après de longues souffrances.

Reinhard, travailleur infatigable, d'une grande bonté, d'un commerce doux et facile, fut honoré, aimé, estimé partout et par tous. Ce n'est pas le surnaturalisme qui domine dans ses écrits; sa philosophie était surtout éclectique. Ses écrits philosophiques n'ont pas grande valeur, mais ses ouvrages de théologie jouirent d'une véritable autorité. Sa *Morale*, qui eut plusieurs éditions du vivant de l'auteur, s'augmentait incessamment sous sa plume. Elle n'avait eu d'abord que deux volumes; il travaillait au cinquième volume de la cinquième édition lorsqu'il mourut. Ce qui en fit surtout le succès, ce fut la précision du style, l'habile disposition de la matière. Ses leçons de dogmatique furent moins heureuses; il ne les publia pas lui-même; ses opuscules, programmes, discours, dissertations sont très-nombreux. Il en publia une partie; Pölitz en fit paraître un recueil en deux volumes.

La réputation de Reinhard comme prédicateur dépasse celle de tous les orateurs de la chaire en Allemagne. Pendant plus de vingt ans toute l'Allemagne protestante accueillit avec admiration les sermons de l'infatigable prédicateur, qui, abstraction faite de quelques discours publiés à part, forment quarante volumes. Le premier recueil en fut publié en 1786; à dater de 1795 il en parut d'année en année à peu près deux volumes. La plupart de ces sermons traitent des sujets de morale, et surtout de morale naturelle, fondée sur une base souvent purement psychologique. Un thème qu'il développe de prédilection est celui de la divine Providence, dont il cherche de toutes manières à réveiller le sentiment dans les âmes. Ce qui explique en partie le succès des prédications de Reinhard, c'est qu'il se tient presque toujours dans les limites de la vie naturelle de l'homme, répondant ainsi à l'esprit rationaliste des Chrétiens de son temps. Quand il touche le monde surnaturel il devient beaucoup plus froid et plus maladroit. Ce ne fut guère que dans ses dernières sermons qu'il s'attacha à des thèmes dogmatiques; mais sa tendance principale fut toujours de développer et de fortifier le sentiment moral naturellement inné au cœur de l'homme. Son talent éclate surtout dans la forme, dans la disposition nette, claire, précise de la matière, dans la déduction ferme et logique de ses pensées, dans un style abondant, limpide et toujours oratoire. Les protestants l'ont considéré longtemps comme un modèle.

Cf. Pölitz, *Vie de Reinhard*, Leipz., 1813, 1815, 2 vol.; Reinhard, 66 opuscules, d'après Pölitz, t. II.

BENDEL.

RELIGIEUSES (CHOSES). On nomme ainsi tout ce que Jésus-Christ a ordonné pour le salut des hommes, concernant la foi, les mœurs, le culte, tout ce que l'Église a institué, conformément à la puissance que le Christ lui a déléguée, pour appliquer les moyens de salut créés de Dieu et assurer leur efficacité parmi les hommes. Ainsi la prédication des vérités éternelles, les sacrements, le saint sacrifice de la messe, les actes et les cérémonies qui, en vertu de l'institution divine, se rapportent à la foi, aux mœurs, au culte, sont des choses religieuses, de même que les choses sacramentelles, établies dans le même but par l'Église, telles que les indulgences, les jours de fête, les églises, les autels, les vases sacrés, le mobilier des églises, les tombeaux, les biens ecclésiastiques, etc. On appelle encore les choses instituées par l'Église choses ecclésiastiques, *res ecclesiasticæ*; cho-

ses saintes ou sacrées, *res sacræ*, lorsqu'elles servent immédiatement au culte, comme les vases, les autels, etc.; biens ecclésiastiques, *bona ecclesiastica*, lorsqu'elles sont destinées à l'entretien du clergé, aux besoins du culte. On les distingue en choses consacrées, *res consecratæ*, comme sont les églises, les autels, et en choses bénites, *res benedictæ*, comme les ornements du prêtre, certaines images, etc. D'après une règle générale du droit ecclésiastique, toutes les choses destinées à un but sacré, bénites ou consacrées, sont en dehors du commerce et de tout usage profane, ne peuvent être aliénées qu'à la dernière extrémité, et la soustraction de ces objets est sévèrement punie, même par les lois civiles.

De même qu'il y a des choses religieuses appartenant au domaine dogmatique ou liturgique, il y en a qui ressortent du domaine du droit ecclésiastique. Aux causes civiles, qui appartiennent au forum de la puissance temporelle, répondent les causes religieuses, *causæ spirituales vel ecclesiasticæ*, qui sont soumises à la juridiction ecclésiastique. Ce sont des crimes ou délits commis dans le domaine de la foi, des mœurs et du culte, des droits ou des actes qui ont rapport à des obligations de religion ou de conscience. Telles sont les hérésies, le schisme, les blasphèmes, les sortiléges, la simonie, tout usage de la puissance ecclésiastique défendu par le droit canon, le patronage, les vœux, les sépultures, l'adultère, etc. Enfin il y a des causes mixtes, *causæ mixtæ*, telles que le concubinat, l'usure, les causes matrimoniales, les testaments, le serment, etc.; elles sont, en général, aujourd'hui, déférées aux tribunaux séculiers.

Cf. l'article JURIDICTION; Muller, *Lexique de Droit canon et de Liturgie;* Maillane, *Dict. de Droit canon;* Lancelot, *Inst. Jur. can.*, lib. III, titre I[er].

MARX.

RELIGIEUX, RELIGIEUSE. Suivant Ferraris, et dans un sens restreint, le mot religion, *religio*, exprime la forme d'une vie commune, arrêtée et approuvée par l'Église, embrassée par des fidèles qui aspirent à la perfection chrétienne et s'engagent par les trois vœux perpétuels d'obéissance, de pauvreté et de chasteté.

Le religieux, *religiosus*, est donc celui qui embrasse pour toujours cette forme de vie. On l'appelle aussi, quoique improprement, moine, attendu que le mot *religiosus* a un sens beaucoup plus large que *monachus*.

On trouve, dans de très-anciens auteurs, des explications sur l'étymologie du mot *religio*. D'après S. Isidore ce serait un mot formé de *re* et de *legere*, relire; les religieux devant lire et relire leurs statuts afin de bien les imprimer dans leur cœur. Suivant S. Augustin (1) le mot vient de *re* et *eligere*, élire de nouveau, réélire, l'homme devant réélire celui qu'il a perdu par sa négligence. Lactance Firmianus déduit ce mot de *re* et *ligare*, relier: il faut relier et réunir ce qui a été lié et intimement uni autrefois.

Le religieux s'oblige à l'observation d'une règle particulière autorisée, car l'Église n'approuve aucune société religieuse sans que la règle de cette société ne lui ait été soumise, n'ait été examinée et confirmée par elle. On connaît quatre règles fondamentales: les règles de S. Basile, de S. Augustin, de S. Benoît et de S. François. Le nombre des congrégations qui se sont établies avec le cours du temps sur ces quatre règles fondamentales s'élève à plusieurs centaines. Ferraris parle, sous 14 rubriques différentes, des congré-

(1) *De Civitate Dei*, c. 4.

gations qui se sont formées d'après la règle de S. Basile, parmi lesquelles se trouvent les Carmes; sous 105 rubriques de celles qui ont adopté pour base la règle de S. Augustin, tels les Prémontrés, les Trinitaires, les Servites, les Alexiens, les Théatins; sous 84 rubriques de celles qui suivent la règle de S. Benoît; et enfin, sous 65 rubriques, de celles qui pratiquent la règle de S. François. Et ce n'est là, pour ainsi dire, que le commencement des congrégations religieuses qui se sont formées depuis le moment où Ferraris publia sa *Bibliotheca canonica, juridica*, etc., etc., c'est-à-dire depuis 1770.

P. Charles de Sainte-Aloyse.

**Religion.** La religion est un fait aussi ancien que l'humanité. Quelque loin qu'on remonte dans l'histoire on ne trouve pas un seul peuple sans religion, et chez la plupart cette religion a une *forme nationale*. Si l'on veut *étudier* dans ces formes historiques la nature et l'essence de la religion en elle-même, on se heurte d'abord contre une foule d'opinions différentes, souvent contradictoires, qui toutefois ont toutes un fond commun, une idée ou une pensée première identique, dont elles découlent et à laquelle toutes se rapportent. Cette idée commune est celle d'une puissance supérieure à l'homme, d'un Être suprême qui domine toutes choses, qui dispense le bonheur et le malheur, avec lequel l'homme doit, par conséquent, entrer en rapport, et qui détermine ses sentiments et ses actes religieux.

Si, au nom de la raison parvenue à son plein développement, nous appelons Dieu cet Être suprême, et le sentiment résultant de sa connaissance respect et amour, nous avons l'idée pure et complète de la religion.

Mais ici naît une seconde question : D'où les peuples ont-ils puisé cette idée? d'où la raison déduit-elle la connaissance et l'amour de Dieu? Cette source peut être double : ou la religion part primitivement de l'homme, de son fond intellectuel, et se développe avec lui, sous l'influence de la nature extérieure et sensible, et dans ce cas la religion est dite *naturelle*; ou l'origine de la religion est au-dessus de la nature, elle part de l'Être suprême qui, par un acte créateur, a imprimé l'idée de lui-même dans l'esprit humain, et ne cesse plus, depuis lors, de se communiquer à l'homme pour seconder son développement religieux : dans ce cas la religion est appelée *surnaturelle*.

Mais, pour mieux déterminer l'idée de la religion en elle-même, il faut savoir si les deux points de vue sous lesquels on peut envisager l'origine de la religion sont simplement divers ou s'ils sont réellement contradictoires et s'excluent l'un l'autre. Partons de la religion naturelle. La religion, dit-on, a originairement sa base dans l'homme, c'est-à-dire dans la raison. Cette proposition est-elle strictement vraie? Elle le serait si l'homme était un être primordial, éternel, absolu (*ens a se*); mais il ne l'est pas; il est au contraire, avec tout ce qu'il est et possède, une créature de Dieu, et, par conséquent, il l'est avec sa raison, organe particulier de l'esprit humain, que Dieu a créé à son image et à sa ressemblance (1). Cette ressemblance de Dieu dans l'homme est la base et la racine de la conscience de Dieu en nous, et cette base est posée, cette racine est implantée en nous non par la nature, qui elle-même n'est qu'une image de Dieu, mais par un acte créateur immédiat, par conséquent d'une manière surnaturelle.

Il résulte de là que la religion naturelle, en tant que développement

(1) *Gen.*, 1, 26.

de la conscience de Dieu en nous, a un fondement surnaturel, et par conséquent, sous ce rapport, est elle-même surnaturelle. Donc la religion naturelle et la religion surnaturelle ne sont pas opposées l'une à l'autre et ne s'excluent pas l'une l'autre.

Toutefois nous ne pouvons encore abandonner l'idée de la religion naturelle, car, au point de vue historique, il reste à l'envisager d'un côté très-remarquable, savoir, comme *religion de la nature*. Nous avons dit que la religion naturelle se développe du fond même de l'homme, par l'action de la nature extérieure et sensible. Si, dès l'origine, le développement de la nature spirituelle de l'homme avait marché de pair avec celui de sa nature sensible, l'idée du Dieu unique et véritable se serait déduite d'elle-même du sentiment intime qu'il aurait eu de sa ressemblance avec Dieu, et l'homme eût été en état de reconnaître l'image de Dieu qui est en lui dans les autres créatures, suivant la parole de l'Apôtre : « Car les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde par la connaissance que ses créatures nous en donnent; et ainsi ces personnes sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, elles ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont point rendu grâces; mais elles se sont égarées dans leurs vains raisonnements, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres. Ces hommes sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages, et ils ont transféré l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu incorruptible à l'image d'un homme corruptible et à des figures d'oiseaux, de bêtes à quatre pieds et de reptiles (1)... » Cette perversion de la pensée entraîna nécessairement une corruption dans la vie et la conduite, corruption que l'Apôtre décrit d'une manière aussi exacte qu'effrayante (1).

(1) *Ép. aux Rom.*, 1, 20-23.

Telle est la religion de la nature, qui divinise la nature et les choses naturelles, et que nous rencontrons dans l'histoire des peuples, qui tantôt se prosternent ou tremblent devant le premier objet naturel venu, suivant qu'il peut leur servir ou leur nuire : c'est le fétichisme (2); tantôt adorent les animaux, comme les Égyptiens; tantôt vénèrent les grands corps célestes, dépositaires des forces élémentaires, comme les peuples de l'Orient, depuis Babylone jusqu'à Carthage, à travers l'Asie occidentale; tantôt, enfin, divinisent l'homme, comme fit la mythologie des Grecs (3).

La dépravation de la religion naturelle fit naître d'elle-même, dans l'humanité, le besoin et la nécessité d'une religion surnaturelle, c'est-à-dire d'une religion qui, partant de l'image de Dieu implantée dans l'esprit humain et de la conscience que l'homme a de Dieu, se développerait, non par l'intervention de la nature créée, mais par l'influence permanente du Créateur lui-même. Cette influence permanente de Dieu sur l'homme après la création est la Révélation, et le produit de cette Révélation et de toute l'éducation providentielle de l'homme par Dieu est la religion surnaturelle, et elle est surnaturelle parce que son auteur est au-dessus de la nature. Dieu, en continuant à se communiquer aux hommes, peut se servir de moyens sensibles, d'actions et de formes extérieures; mais cela n'est pas absolument nécessaire, Dieu pouvant sans ces moyens se révéler à l'esprit humain (4). Quand il se révèle dans des phénomènes ex-

(1) *Ép. aux Romains*, 24-32.
(2) *Voy.* Fétichisme.
(3) *Voir* de Moy, *Apologétique*, t. II, p. 53-142.
(4) *Voy.* Inspiration.

térieurs, ceux-ci sont produits directement par Dieu, et on ne peut plus les concevoir, ni comme appartenant à la série ordinaire des phénomènes, ni comme résultats des forces de la nature agissant visiblement; ce sont dès lors des miracles (1). C'est ainsi que la Révélation et la religion surnaturelle sont destinées à compléter la religion naturelle, ou plus exactement à prévenir sa dégradation, et, quand celle-ci a lieu, à remédier aux aberrations religieuses qu'elle engendre et à guérir la corruption morale qui en est la suite. Conformément à ces dispositions de la sagesse et de la bonté divines, nous trouvons constamment, dans l'histoire, la Révélation et la religion surnaturelle marchant à côté de la religion naturelle.

Dans les temps primitifs de l'humanité Dieu se révéla aux patriarches, aux chefs de famille, jusqu'à Noé, qui, après *le déluge*, devint le père d'une nouvelle race humaine. Cette race s'étant multipliée, les peuples s'étant dispersés, et tous n'étant pas capables de comprendre la révélation divine, Dieu se manifesta à un seul. Il l'avait choisi dès l'ère et dans la personne des patriarches, auxquels il s'était fait connaître de toutes manières; ceux-ci s'étant formés en un grand peuple, Dieu donna à ce peuple, par Moïse, des lois civiles et morales, des prescriptions liturgiques, et lui révéla ainsi sa nature, ses attributs et sa sainte volonté. Cet enseignement, Dieu le continua par la voix des hommes inspirés qu'on nomma Prophètes. Ce fut la religion surnaturelle, sous la forme du Mosaïsme et de l'Ancien Testament en général, dans lequel cette religion, à partir de son origine, à travers tous les temps prophétiques, présenta un double caractère, un caractère national, se rapportant uniquement au peuple élu, et un caractère universel, embrassant l'humanité entière et toutes les nations.

(1) *Voy.* Miracles.

Cette forme nationale ayant rempli sa destination et ayant passé avec le peuple élu lui-même, la forme universelle de la religion, restreinte jusqu'alors, se manifesta dans tout son éclat par une nouvelle Révélation, dont l'auteur fut le Christ, et la religion nouvelle fut le *Christianisme*. La religion du Christ est, par rapport à la religion mosaïque, l'accomplissement de toutes les promesses, de toutes les prophéties, de toutes les figures des temps anciens. Dès la chute du premier homme Dieu, dans un langage encore obscur, consola l'humanité par la promesse d'un Sauveur. Il promit, en appelant Abraham, que tous les peuples sortis de sa race seraient bénis et sauvés. La loi cérémonielle de Moïse avait surtout pour but la purification, l'expiation, la réconciliation de l'homme avec Dieu; tous les oracles des Prophètes annoncent l'Homme divin, le Messie, le Sauveur, distribuant les grâces du Ciel, expiant les péchés des hommes, réconciliant l'humanité avec Dieu, et le Christ a prouvé, par ses paroles et ses actes, qu'il était cet Homme divin; il a spécialement déclaré qu'il était venu pour chercher et sauver ce qui était perdu (1); que Dieu avait donné son Fils unique afin qu'aucun de ceux qui croiraient en lui ne fût perdu, mais qu'ils eussent tous la vie éternelle (2); et il a accompli sa parole en se sacrifiant et en mourant librement pour le salut des hommes. La religion chrétienne est la religion du salut ou de la Rédemption, et c'est là son principal et premier caractère.

La religion chrétienne est l'accomplissement et l'apogée de toute Révélation; elle l'est déjà parce que toutes les

(1) *Luc*, 19, 10.
(2) *Jean*, 3, 16.

anciennes révélations l'annoncent et la préparent; mais elle l'est encore plus par l'organe qui l'a annoncée aux hommes. Autrefois Dieu avait parlé par des manifestations terribles ou par des songes et des visions nocturnes; plus tard il parla en divers temps et en diverses manières par les Prophètes; dans les derniers temps «il parla par son Fils, splendeur de sa gloire, caractère de sa substance, créateur du monde (1), dans lequel réside, d'une manière vivante, toute la plénitude de la Divinité (2); qui étant, dès le commencement, auprès de Dieu, étant Dieu, s'est fait chair, a habité parmi nous, et dont nous avons vu la gloire, telle que le Fils unique devait la recevoir du Père, plein de grâce et de vérité (3).»

Comme, de toutes les formes sous lesquelles Dieu peut se révéler, il n'y en a pas de plus sublime et de plus parfaite que celle de l'Homme-Dieu, il est évident que la Révélation est arrivée dans le Christ à son degré le plus parfait. Par la même raison la religion chrétienne est la religion absolument parfaite et complète dans sa teneur dogmatique; elle est la religion absolue parce que sa teneur dogmatique est la vérité même, et elle est la vérité même parce qu'elle renferme la vérité révélée de Dieu, la vérité telle qu'elle demeure en Dieu et dans son intelligence infiniment parfaite, et que c'est de lui qu'au moyen de la Révélation elle est parvenue à nous, n'ayant été ni inventée ni faite par les hommes. De même que Dieu est parfait la vérité qu'il a révélée est parfaite et pure, exempte d'erreur et d'illusion; elle est complète, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vérité hors d'elle, qui puisse s'ajouter à elle, qui puisse la parfaire et la compléter. C'est ce

(1) *Hébr.*, 1, 1-3.
(2) *Col.*, 2, 9.
(3) *Jean*, 1, 1-14.

qui résulte déjà de la personnalité du Christ, qui l'a révélée. Moïse donna la loi, mais la grâce et la vérité ne nous ont été données que par Jésus-Christ (1); il est la voie, la vérité et la vie (2); la vérité dans sa plénitude absolue; ce que démontre sa teneur; qui embrasse la totalité de tous les décrets divins concernant le monde et les hommes; tels qu'ils ont été conçus de toute éternité, révélés dans le temps, accomplis en partie, et devant en partie être accomplis (3).

Par sa réalisation pratique la religion chrétienne est précisément l'accomplissement de ces décrets dans chaque homme et dans la race tout entière; c'est par elle que nous sommes sauvés en Jésus-Christ; reconciliés et sanctifiés dans le Saint-Esprit, unis à Dieu dans l'amour; c'est par elle que nous recevons l'esprit de la vraie fraternité et de la sincère charité envers nos prochains, de sorte que la religion chrétienne, vue de ce côté pratique, peut être appelée la religion de l'amour (4); comme au point de vue intellectuel elle est la religion de la foi (5). Or le fruit de la foi et de l'amour est un progrès continu dans la sainteté et la perfection, d'après le modèle de notre Père qui est au ciel (6); le but de ce progrès est la vie éternelle (7).

Enfin, au point de vue historique, la religion du Christ, en face des autres religions et de l'histoire du monde, est la religion universelle. Les anciennes religions étaient des religions nationales, nées du développement particulier de la conscience religieuse de chaque peuple, répondant au caractère

(1) *Jean*, 1, 17.
(2) *Ib.*, 14, 6.
(3) *Matth.*, 13, 11. *Rom.*, 16, 2.
(4) Cf. *Matth.*, 22, 36-40.
(5) *Jean*, 3, 16-18. *Rom.*, 2-4.
(6) *Matth.*, 5, 48.
(7) *Rom.*, 6, 22. *Matth.*, 25, 46.

de ce peuple; la religion même des Hébreux, quoique reposant sur des révélations divines, n'avait été donnée qu'à ce peuple, et sous bien des rapports était purement nationale. Mais la religion de Jésus-Christ était destinée à tous les hommes et à tous les peuples par les décrets éternels de Dieu (1), et, lorsque les Apôtres l'annoncèrent, ils furent chargés d'aller dans le monde entier et de prêcher l'Évangile à toutes les nations (2). La religion chrétienne est, par conséquent, d'après l'idée éternelle qu'en a eue Dieu et d'après le mode de sa prédication dans le temps, destinée à être la religion du monde entier, et elle y est propre par sa teneur, qui renferme la vérité pure dans sa forme universelle, des enseignements sur les rapports généraux avec les hommes, l'apaisement de toutes les exigences et de toutes les espérances humaines, sans aucun mélange des éléments nationaux *qui étaient communs à toutes les anciennes religions.*

Par l'universalité de ses idées le Christianisme a triomphé du particularisme de toutes les religions nationales écroulées les unes sur les autres, comme par sa vérité il a dévoilé et dissipé les anciennes erreurs. Celles-ci ne peuvent plus être rétablies, comme l'ont prouvé maintes tentatives toujours vaines des temps anciens et les tentatives nouvelles faites pour restaurer le paganisme.

Le même sort est réservé aux religions nationales qui subsistent encore, et qui ne se sont maintenues jusqu'à présent que parce que les peuples qui les professent ont résisté à tout commerce intime avec les peuples chrétiens et à l'introduction parmi eux de la civilisation européenne, c'est-à-dire chrétienne. Dès que cette résistance sera vaincue par les relations internationales, qui deviennent de plus en plus fréquentes, ces peuples soumettront leur cou au joug de l'Évangile, ou plutôt ils l'embrasseront avec amour. La religion chrétienne se manifestera de plus en plus, dans son développement historique, comme la religion universelle, et aura d'autant moins à redouter d'être jamais remplacée qu'elle renferme toutes les idées religieuses vraies et que hors d'elle on ne peut trouver que l'erreur. Ce qui reste possible, outre l'erreur, c'est une renonciation partielle ou totale, une négation partielle ou totale de la vérité chrétienne, comme nous le voyons plus manifestement de nos jours que jamais chez certains individus; mais cette opposition avait été prédite au Christianisme par son fondateur lui-même, qui en même temps lui a promis que les portes de l'enfer, que les puissances des ténèbres ne prévaudront jamais contre l'Église. L'histoire du Christianisme a confirmé jusqu'à ce jour cette promesse, et le passé est garant de l'avenir; il est garant de la durée et des progrès incessants qu'il ne peut manquer de faire (1).

L'on a beaucoup parlé dans un temps d'une religion philosophique; de la religion des philosophes; *religio prudentum;* c'était le temps des déistes, des rationalistes, des naturalistes et des athées. Cette religion était individuelle comme l'esprit des écrivains qui en parlaient; elle avait une origine semblable chez tous: c'était une antipathie secrète, plus ou moins vive, contre les révélations divines ou contre la religion en général, mais qui n'osait pas se prononcer par une négation formelle, positive et absolue, parce que la loi civile ne le

(1) *Matth.*, 11, 25. *Éphés.*, 1, 4-11.
(2) *Matth.*, 28, 19. *Marc*, 16, 15.

(1) Cf. de Drey, *Apologétique*, t. III, § 58-62. Id., *Dissert. sur les Religions nationales et la Religion universelle*, *Revue théol.*, ann. 1827, p. 234-918.

permettait pas. On peut voir dans les articles cités plus haut ce qui regarde l'histoire et la littérature de cette prétendue religion philosophique. Quant à l'expression même, nous affirmons qu'il n'y a pas de religion philosophique, c'est-à-dire de religion produite par la philosophie, parce que toute philosophie doit avoir un objet qui existe préalablement, qui est donné, sur lequel on philosophe; or la religion est ce fait; elle existe, elle est donnée, elle est posée par Dieu créateur dans l'esprit humain (base de la religion naturelle), et par les révélations postérieures qui l'ont complétée (teneur de la religion surnaturelle). Cette base et ce complément constituent ensemble la religion révélée, qui repose sur des faits objectifs; c'est sur ces données, sur ces faits que les hommes ont pu réfléchir et former leur conduite, et c'est ainsi que la religion se développe dans la pensée et la vie de l'homme, sans qu'on ait nécessairement besoin de recourir à un procédé philosophique.

On peut, en effet, philosopher sur la religion une fois donnée, comme sur la nature, et c'est ainsi que naît la philosophie de la religion (1) aussi bien que la philosophie de la nature; mais la philosophie de la religion est aussi peu la religion elle-même que la philosophie de la nature est la nature. Il y a donc une philosophie de la religion, il y a une religion des philosophes, mais il n'y a pas de religion philosophique. Nés et élevés, comme d'autres hommes, dans une religion déterminée, et, par conséquent, ayant acquis par une voie positive et traditionnelle la connaissance des idées religieuses, les philosophes s'en écartèrent de plus en plus dans leur vie et leur pensée; à peine leur en resta-t-il quelque vestige, quelque pauvre débris, qui ne mérite ni le nom de religion, ni celui de philosophie.

DE DREY.

**RELIGION** (CHANGEMENT DE). *Voy.* CONVERSION DES INFIDÈLES OU DES HÉRÉTIQUES.

**RELIGION** (ÉDIT DE) du 9 juillet 1788. *Voyez* PRUSSE.

**RELIGION** (EXERCICE DE LA), *religionis exercitium*. Le culte chrétien étant la manifestation extérieure de la communauté de vie établie entre les fidèles et Dieu, il offre nécessairement un côté par lequel la religion entre en contact avec l'État et peut devenir l'objet d'une législation spéciale. En effet l'histoire constate qu'en tout temps ce contact a eu lieu entre l'État et la société religieuse vivant dans son sein, et que le culte de l'une a été l'objet des dispositions et des précautions législatives de l'autre. Tant que la puissance de l'État fut païenne et hostile à l'Église les réunions religieuses des Chrétiens furent proscrites et persécutées par l'État. Lorsque Constantin le Grand se fut soumis au joug de la croix, et que l'État fut de plus en plus pénétré par le ferment du Christianisme, le culte chrétien déploya, d'une part, librement la magnificence qui lui est inhérente, tandis que, d'autre part, le culte païen, frappé des prohibitions de la loi, rentra dans le mystère et l'obscurité. L'État démontra son alliance intime avec l'Église en favorisant et protégeant de toutes manières son culte, qui ne connut plus d'autres limites que celles que lui imposait sa nature, en même temps que l'État poursuivit des rigueurs de la loi pénale toute espèce de culte que l'hérésie prétendait créer (1). C'est ainsi que, jusqu'au moment de la réforme, il y eut, par rapport à la situation légale du culte, cette alternative . ou l'État le

(1) *Voy.* PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.

(1) *Voy.* HÉRÉSIE.

reconnut, et, loin de l'entraver dans sa manifestation publique, le favorisa et le protégea puissamment, ou la loi le condamna et le soumit à des poursuites pénales. Cette situation fut profondément modifiée par le schisme du seizième siècle. En s'appuyant sur les bases du traité de Westphalie on adopta peu à peu, en théorie et en pratique, la nouvelle doctrine en vertu de laquelle le souverain avait le droit de réforme, c'est-à-dire le droit d'établir d'une manière absolue ou conditionnelle, ou d'exclure totalement de son territoire, l'exercice du culte de telle ou telle confession chrétienne. Tandis que la paix de religion d'Augsbourg de 1555 n'avait reconnu l'égalité des droits qu'en faveur des États immédiats de l'empire, et que ceux-ci avaient obtenu la liberté d'établir la foi qui leur convenait et d'abolir complétement l'exercice de toute confession différente de la leur, la paix de Westphalie élargit le principe de la parité (1) ou de l'égalité en faveur des sujets, en ce sens que l'exercice de la religion fut réglé par la situation de l'année normale (1624). Les Catholiques et les protestants de la confession d'Augsbourg furent autorisés à revendiquer l'exercice de leur religion, vis-à-vis de leur souverain professant une foi différente, dans la mesure où ils l'exerçaient à l'époque de l'année normale (2).

L'exercice de la religion en usage à ce moment pouvait, d'après les termes de l'instrument de paix, être public ou privé, *exercitium religionis publicum vel privatum*, suivant que les partisans d'une confession avaient possédé les droits d'une corporation publiquement reconnue ou n'existaient dans leurs réunions religieuses que comme une société privée. Ce qui constitue légalement l'exercice public d'un culte, c'est qu'il s'exerce en vertu soit d'une loi, soit de l'autorité du souverain, soit d'un pacte; que l'édifice dans lequel il se célèbre a les apparences extérieures d'une maison de Dieu, d'une église, et surtout une tour avec des cloches; que le culte y est célébré à certaines heures fixes, publiquement annoncées, avec des chants solennels et au son de l'orgue; que les portes du temple demeurent ouvertes; que les prédications ont lieu publiquement du haut d'une chaire; que l'administration des sacrements est solennelle; qu'on y fait des processions; que les obsèques sont célébrées avec une certaine pompe; enfin que le culte jouit de certains droits légaux, tels, par exemple, que l'authenticité, *publica fides*, des documents relatifs aux actes religieux émanant des ministres de ce culte, que la protection accordée par l'État au culte comme à un service public qu'on ne peut impunément violer ou entraver. Du reste, sans altérer son caractère légal, le culte public peut être, d'une façon ou d'une autre, restreint, comme, par exemple, quand on défend aux Catholiques de porter solennellement le saint Viatique aux malades.

Quant au culte privé, il faut entendre par là celui qui est célébré, sans cérémonies publiques, dans une maison particulière (oratoire, chapelle domestique), par une société religieuse que l'État ne reconnaît que comme une association privée. Dans ce cas tout ce qui appartient essentiellement au culte est permis; seulement les signes qui feraient passer l'existence de ce culte de l'obscurité à la lumière, du mystère à la publicité, sont interdits. Le temple de Dieu ne s'annonce pas au loin par sa forme particulière; il se confond extérieurement avec les autres maisons; le son des cloches n'invite pas les fidèles aux cérémonies religieuses; l'orgue

(1) *Voy.* PARITÉ.
(2) *I. P. O.*, art. 5, §§ 31, 32.

n'accompagne pas le chant, etc. Comme d'ailleurs, tout en conservant sa nature légale et ses droits, le culte public peut être restreint sous certains rapports, de même le culte privé peut être autorisé à faire plus ou moins d'actes publics sans que son caractère légal de culte privé soit changé. Quant aux effets civils les actes de ses ministres n'ont pas d'authenticité; cette authenticité, concernant les actes de baptême, de mariage et de décès, ne leur est conférée que par l'insertion dans les registres de la paroisse opérée par le curé du culte officiellement reconnu. Les dispositions pénales de la loi n'atteignent pas les délits commis à l'égard d'un culte privé, comme tel, lors même que les délinquants sont punis sévèrement comme coupables d'injures ou de violences commises à l'égard des personnes préposées à ce culte ou l'exerçant.

D'après le traité de paix de Westphalie les Catholiques et les protestants de la confession d'Augsbourg, qui, dans un moment quelconque de l'année normale (1624), avaient professé leur religion d'une façon ou de l'autre, avaient seuls droit à cet exercice du culte, soit public, soit privé (1). Le souverain qui était d'une confession différente ne pouvait à son gré introduire des changements portant préjudice à la confession établie; mais, si ses sujets n'étaient pas protégés par cette possession d'état, si, par la suite, ils avaient embrassé une confession différente de celle du souverain, celui-ci devait, s'il les tolérait et ne les obligeait pas à émigrer, leur accorder au moins le simple culte domestique, *devotio domestica simplex* (2). Cette dévotion domestique, par laquelle on pensait satisfaire la liberté de conscience assurée aux Catholiques et aux protestants de la confession d'Augsbourg par le traité de Westphalie, consistait à manifester ses convictions religieuses par des lectures pieuses, la prière commune, des allocutions adressées au cercle de la famille, sans l'intervention d'un ecclésiastique, et, par conséquent, sans administration des sacrements. Mais cette dévotion privée pouvait aussi s'étendre et se modifier quand l'intervention d'un ecclésiastique, et, par conséquent, l'administration des sacrements, étaient autorisées, privilége qu'on accordait, par exemple, à tous les ambassadeurs et agents diplomatiques officiels. Dans ce cas le culte privé se nommait *devotio domestica qualificata*.

(1) *Voy.* Année décrétoire.
(2) *I. P. O.*, art. 5, §§ 34-37.

Le traité de paix de Westphalie n'appliquait toutes ces dispositions qu'aux Catholiques et aux protestants de la confession d'Augsbourg, parmi lesquels il comptait formellement les réformés (1) (les protestants d'Autriche exceptés), et, par conséquent, les autres sectes étaient exclues de la jouissance de ces droits (2). Comme on devait s'y attendre le droit de réforme du souverain (3), surveillé avec une plus grande jalousie du côté des protestants, favorisa bientôt la tendance au schisme et aux sectes qui était posée en principe dans le protestantisme. Si l'application de ce droit dans toute sa rigueur était déjà difficile en face du schisme et des sectes qui en naissaient chaque jour, elle tomba complétement en désuétude à la suite des principes d'indifférence religieuse qui prédominèrent bientôt sous le règne et l'inspiration de Frédéric II, roi de Prusse (4). On renonça de plus en plus au point de vue de la paix de Westphalie, jusqu'à ce qu'une loi de

(1) *I. P. O.*, art. 7, § 1.
(2) *Ibid.*, § 2.
(3) *Voy.* Réforme (droit de).
(4) *Voy.* Prusse.

l'empire, le recez de la députation du 25 février 1803, § 63, déclara qu'il était libre aux souverains allemands de tolérer toute espèce de confession religieuse dans leurs États et abolit ainsi les restrictions antérieures. L'acte de la Confédération germanique du 8 juin 1815, art. 16, effaça complétement la réprobation qui frappait l'une des principales confessions reconnues, et, partant de cette base générale, dans la plupart des États de la Confédération germanique, l'exercice libre et public de la religion fut garanti par la constitution à toutes les sociétés religieuses reconnues par les lois de l'empire, avec abolition complète du droit de réforme. C'est ce qui eut lieu pour la Bavière, la Saxe, le Hanovre, le Wurtemberg, la Hesse électorale, Hesse-Darmstadt, Brunswick, Saxe-Cobourg et Altenbourg, Saxe-Weimar, Bade, Nassau, Mecklenbourg, etc. La Prusse avait déjà garanti la liberté et l'exercice public du culte aux sociétés religieuses formellement reconnues par l'État dans son code de droit général (1).

Les jurisconsultes sont d'accord pour reconnaître que l'article de l'acte de la Confédération germanique que nous avons cité n'a pas aboli le pouvoir qu'a le souverain, en vertu du droit de réforme, de régler l'exercice du culte des confessions qui n'auraient pas à faire valoir des droits fondés sur le traité de Westphalie. C'est ainsi que l'Autriche put laisser légalement subsister les dispositions de l'édit de tolérance du 13 octobre 1781, qui avait accordé l'exercice privé de leur culte aux protestants de la confession d'Augsbourg et de la confession helvétique et aux Grecs non unis. L'exercice privé s'établit dans les États de la Confédération germanique dont la constitution n'avait pas, comme à Hambourg et à Luxembourg, assuré le libre exercice du culte à *toutes* les confessions chrétiennes, en faveur des partis religieux non reconnus par les lois de l'empire (ménonites, quakers, hernnhuters). Ce n'était cependant pas une conséquence immédiate du recez de la députation ou de l'acte de la Confédération germanique, qui n'en parlaient en aucune façon, ni de la liberté de conscience accordée par les diverses constitutions des États ; c'était un droit émanant tacitement ou expressément du droit de réforme des souverains (1).

(1) *Allgemeines Landrecht*, p. II, tit. II.

En 1848 et 1849 tout fut momentanément changé : les droits dont nous venons de parler devaient être assis sur des bases nouvelles, et plusieurs États de la Confédération germanique admirent, comme base légale insérée dans leur législation, la liberté absolue de religion et d'association.

**RELIGION NATURELLE.** *Voyez* RELIGION.

**RELIGION (AUTORITÉ UNIVERSELLE DE LA).** Pour bien comprendre cette autorité universelle il faut nettement distinguer la religion en *elle-même* des *diverses* religions existantes. La religion a en elle-même une autorité universelle ; les diverses religions n'ont d'autorité et de valeur qu'en tant qu'elles supposent la religion véritable. L'autorité que la religion exerce sur l'homme, comme tel, et, par conséquent, sur tous les hommes, résulte de ce que la nature intime de l'homme est tellement organisée pour la religion qu'une humanité véritable sans religion est impossible. La nature humaine a sa base et son complément dans la religion. Si, parmi les

(1) Cf. *Code de droit général prussien*, p. II, tit. II, § 20-26. *Const. de Bav.*, suppl. II, § 26-37. *Édit du grand-duché de Bade* concernant l'organisation politique de l'Église, du 14 mai 1807, § 7.

diverses religions, il y en a une qui puisse prétendre à une autorité universelle, complète, entière, absolue, ce doit être celle qui, dans son existence temporaire, a été introduite par Celui que toute religion en général reconnaît comme son premier principe et son ordonnateur suprême. Or la religion chrétienne seule a été instituée de Dieu même, seule elle a une autorité universelle.

La religion judaïque, comme la loi mosaïque, ne fut qu'une religion temporaire, préparatoire, devant aboutir au Christianisme; elle ne devait, par conséquent, pas devenir universelle. Quant aux religions païennes, aucune d'elles ne présente un caractère quelconque d'universalité, comme serait la pensée d'imposer telle ou telle religion païenne à l'humanité entière. Ce qu'elles peuvent présenter d'autorité dépend des rapports plus ou moins intimes qu'elles ont avec la religion véritable, et ces rapports se résument tous dans le sentiment, dans l'instinct religieux qui leur est commun à toutes. Lorsque le fétichiste se prosterne devant la pierre ou le bloc comme devant un dieu, l'erreur née du péché originel, qui adresse à la créature l'adoration due à Dieu, est manifeste; mais en même temps se révèle l'instinct religieux, le besoin qu'a tout homme d'adorer un être plus puissant que lui; instinct indélébile, besoin natif et imprescriptible. Le cas est le même pour toutes les autres religions païennes, qui ne diffèrent les unes des autres que par le plus ou le moins, et dont pas une ne peut prétendre à une autorité universelle. Ainsi la religion des Grecs, quoique, peut-être, la plus pure des religions païennes, reste, comme toutes les autres, attachée à la nature et demeure une religion physique. C'est ce que Creuzer a parfaitement démontré dans sa *Symbolique* et sa *Mythologie*. Que si nous reconnaissons un caractère commun à toutes les religions païennes, savoir qu'elles révèlent toutes un pressentiment de l'âme, une aspiration, une pensée, une volonté, une tendance vers les choses divines, nous constaterons aussi que ce caractère général et commun pousse toutes les religions à s'éloigner de ce qui est particulier et faux pour se fondre dans ce qui est véritablement universel, c'est-à-dire dans ce qui est essentiellement chrétien. Cet attrait pour l'universel anime tout homme venant en ce monde, de même qu'il se révèle en grand, comme un fait incontestable, dans l'histoire.

STAUDENMAIER.

**RELIGION (VERTU DE).** La religion, prise subjectivement, n'est autre chose que la vérité divine sentie, pensée et voulue par l'homme. Si, sous ce dernier rapport, la religion consiste dans l'humble acceptation des dogmes révélés et dans le dévouement sans réserve aux commandements de Dieu, de telle sorte que la religion devienne le principe suprême, le but et la loi de la pensée et des efforts de l'homme, sous le premier rapport la vertu de religion est la tendance et la disposition d'un cœur consacré à Dieu se réalisant au dedans par la prière et la soumission à tout ce qui appartient au service de Dieu (1), au dehors par tous les actes de l'adoration (2).

Dans ce dernier sens la religion est une vertu morale, parce que son objet immédiat n'est pas Dieu, mais le culte divin, et elle est la première des vertus morales, parce qu'elle est dans le rapport le plus prochain avec Dieu. Dans un sens plus large la religion n'est pas une vertu particulière, elle est une habitude générale qui com-

(1) S. Thom., 2, 2, quæst. 82, a. 1.
(2) *Religio*, dans le sens strict.

prend médiatement toutes les vertus morales, immédiatement les trois vertus théologales; elle est à la fois la fleur la plus belle et la racine la plus profonde de la moralité, puisqu'il est incontestable que la vraie moralité repose sur la religion et se déduit des sentiments qu'elle engendre.

Il est, on le comprend, de la plus haute importance de réveiller et d'entretenir le sentiment religieux dès la plus tendre enfance, par cela même que l'expérience prouve que c'est cet âge qui est le plus sensible aux impressions religieuses. Les meilleurs moyens pour réveiller et ranimer le sentiment religieux sont l'enseignement des vérités éternelles, parlant non-seulement à la raison, mais au cœur, les exercices religieux dans le sein de la famille, et surtout le culte public, qui, en même temps qu'il exprime le sentiment de tous les fidèles se tournant vers Dieu avec amour et respect, réagit vers sa source, excite, nourrit et developpe le sentiment même qu'il exprime. Quand le culte est sterile ou qu'on le néglige la piété se refroidit, tout comme le culte se dessèche quand ce n'est pas la piété qui le vivifie.

**RELIQUES**, *reliquiæ*, λείψανα. On entend par ce mot, dans l'Église, les restes des corps des saints, les objets dont les saints se sont servis pendant leur vie ou qu'ils ont sanctifiés par leur contact, et enfin tout ce qui a été en communication directe avec leur personne, comme les vêtements, les livres, les croix, les chapelets, les instruments de leur martyre, etc.

Dans un sens plus général le mot *reliques* comprend tous les objets qui ont servi à la manifestation de Notre-Seigneur en ce monde et qui ont été sanctifiés par son contact, comme la croix, les clous, la couronne d'épines, la crèche, etc., etc. Ces objets sacrés, qui se rapportent au Sauveur, sont habituellement désignés à part, de sorte qu'en général on entend par reliques, presque toujours, celles des saints. Ce qui est vrai de ces dernières reliques l'est à plus forte raison de celles qui se rapportent au Sauveur.

L'Église s'est prononcée, au concile de Trente (1), sur le respect dû aux reliques de la manière suivante : « Le saint synode ordonne aux évêques et à tous ceux qui sont chargés d'instruire ou de diriger les âmes d'enseigner aux fidèles, conformément à l'usage de l'Église catholique et apostolique, remontant aux premiers temps du Christianisme, et d'après le consentement unanime des Pères et les décrets des saints conciles, à prier et à invoquer les saints, à honorer les reliques, à faire un raisonnable usage des images, à leur enseigner en même temps que les saints, qui règnent avec le Christ, offrent les prières des hommes à Dieu; que les corps des saints martyrs et des autres saints vivant auprès de Jésus-Christ, qui avaient été les membres vivants du Christ et les temples du Saint-Esprit, et qui seront un jour ressuscités à la vie éternelle et glorifiés par lui, doivent être un objet de vénération pour les fidèles (*veneranda*); qu'ils servent à distribuer de nombreuses grâces aux hommes de la part de Dieu, et que ceux qui prétendent que les reliques des saints ne sont dignes ni d'honneur ni de respect, que c'est en vain que les fidèles vénèrent tel ou tel monument sacré et visitent les tombeaux (*memorias*) des saints pour obtenir leur assistance, sont absolument condamnables, comme l'Église les a antérieurement condamnés et les condamne encore.» La profession de foi du concile de Trente renferme en conséquence ces mots : « Je crois fermement qu'il faut vénérer les reliques des saints. »

(1) Sess. XXV, *de Invoc. et venerat. SS.*

Ainsi il est de foi que les reliques des saints sont dignes d'honneur et de vénération et que leur culte est utile aux fidèles. Or ce que le concile de Trente a confirmé par ses décrets était la foi et la pratique de l'Église depuis les premiers temps, et les témoignages de l'antiquité qui nous ont été conservés à cet égard sont véritablement écrasants pour les adversaires du culte des reliques; ils suffisent à réfuter complétement l'opinion avancée par les réformateurs sur le prétendu puritanisme de l'Église primitive. Nous trouvons déjà dans l'Ancien Testament, quand il est question des ossements des justes, des expressions remarquables, témoignant d'un respect plus profond que celui qu'on a habituellement pour les restes des morts. Ainsi l'Ecclésiastique dit (1) : « Ils méritent (les justes) que leurs os refleurissent dans leurs sépulcres (2). » On peut comparer à ce texte celui où le fils de Sirach dit du prophète Élisée (3) : « Son corps, après sa mort même, a fait voir qu'il était un vrai prophète : *prophetavit corpus ejus*. Il a fait des prodiges pendant sa vie et des miracles après sa mort. »

Le fils de Sirach pense ici à ce qui est raconté au livre des Rois (4), qu'un mort, qu'on coucha sur le tombeau d'Élisée, retrouva par là même la vie. On connaît le fait de la femme de l'Évangile, qui fut guérie en touchant la robe de Notre-Seigneur. Les Actes des Apôtres nous rapportent que les fidèles se faisaient appliquer les mouchoirs et les linges qui avaient touché le corps de S. Paul et qu'ils étaient guéris de leurs maladies. Le premier exemple que nous offre l'histoire de l'Église d'une vénération réelle manifestée aux reliques d'un juste décédé est bien connu; c'est celui que nous trouvons dans les actes de S. Ignace d'Antioche, qui subit le martyre, en 107 apr. J.-C., à Rome. Les ossements du saint évêque furent soigneusement réunis, rapportés à Antioche et conservés « comme un trésor inappréciable » que la grâce qui avait habité dans le martyr légua à son Église (1).

Du reste S. Ignace avait lui-même suivi avec une piété remarquable toutes les traces du chemin parcouru par l'apôtre S. Paul; il voulut, en allant à Rome, descendre dans les environs de Putéoli, pour faire respectueusement à pied le chemin que S. Paul avait autrefois suivi (2). La lettre de l'Église de Smyrne (3) sur la mort de S. Polycarpe, évêque de cette ville, qui en 169 subit, comme son ami S. Ignace, le martyre, renferme un éclatant témoignage sur l'origine apostolique du culte des reliques. Les Chrétiens de Smyrne rassemblèrent ses ossements, les conservèrent et les apprécièrent plus « que l'or et les pierres les plus précieuses, » et célébrèrent, au lieu où on les conservait, la mémoire solennelle de sa mort, avec une sainte joie, tant en l'honneur des martyrs que pour l'édification de la postérité. Les Chrétiens de Smyrne racontent eux-mêmes le fait dans la lettre qu'ils écrivirent sur la mort du saint évêque, ajoutant que les Juifs s'étaient acharnés dans leur opposition au désir qu'avaient les Smyrniotes de posséder ces ossements. Il faut, par conséquent, que ces Juifs aient su le respect que les Chrétiens témoignaient envers les ossements des martyrs. Ce que les Juifs voulaient empêcher à Smyrne les païens voulurent l'interdire durant la persé-

(1) 46, 14.
(2) Cf. 49, 12.
(3) 48, 14, 15.
(4) IV, 13, 21.

(1) *Mart. S. Ign.*, n. 6.
(2) *Ib.*, n. 5.
(3) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 15.

cution de Dioclétien; ils jetèrent les os des martyrs dans la mer afin que les Chrétiens « ne pussent leur rendre aucun honneur divin (1). » Il est évident, d'après les actes de ces temps, que c'était une grande affaire pour les Chrétiens de conserver les ossements des martyrs; ils ne reculaient devant aucun sacrifice, devant aucune peine pour sauver ces corps saints des mains des persécuteurs et les inhumer en lieu convenable; plus d'un fidèle en faisait sa tâche habituelle. Souvent, en les inhumant, on mettait dans leur tombe les instruments de leur martyre. On recueillait le sang des victimes avec des éponges, des linges (comme à la mort de S. Cyprien), dans des coquilles, dans des fioles (2), qu'on enterrait avec les martyrs et qu'on retrouve encore de nos jours dans les fouilles, dans les catacombes. Quand la persécution prit fin le culte des reliques s'accrut peut-être encore; du moins il devint plus solennel: on jouissait de la paix conquise par les martyrs, on appréciait les bienfaits immenses qu'ils avaient valus à l'Église par leur mort courageuse; on témoignait à leurs restes sacrés la reconnaissance qui remplissait les âmes; on s'empressait d'élever sur leurs tombeaux des autels, des églises, des chapelles, qu'on appelait *Memoriæ Martyrum, Confessiones* (d'où aujourd'hui encore à Rome *Confessio S. Petri*). Toutes les villes voulaient posséder des reliques; la population entière marchait solennellement au-devant des reliques, lorsqu'on les apportait. La translation des reliques d'un endroit à un autre, du lieu de leur sépulture à l'église, se faisait solennellement, et on en renouvelait annuellement la mémoire par une fête spéciale, *festum translationis*. On offrait le Saint sacrifice sur la tombe des martyrs, et on établit la coutume d'enfermer des reliques dans chaque autel. Le cinquième concile de Carthage, de 398, ordonna que les autels qu'on avait érigés çà et là dans les champs et sur les routes, en mémoire des martyrs, sans que les ossements de ces derniers s'y trouvassent, seraient, autant que possible, supprimés par les évêques. S. Jérôme trouva important de répondre aux objections de Vigilantius que l'évêque de Rome offrait le Sacrifice sur les reliques de S. Pierre et de S. Paul, proclamant ainsi que ce culte était une pratique reconnue par l'Église. Nous verrons plus bas les motifs à la fois profonds et touchants que S. Ambroise et d'autres donnent de l'usage d'offrir le saint Sacrifice sur la tombe des martyrs. Du reste les témoignages, à partir de Constantin le Grand, deviennent si nombreux que nous serons obligés de nous en tenir à un petit nombre des plus graves. Eusèbe (1) applique aux corps des martyrs le mot de Platon disant qu'il faut honorer comme de bons génies ceux qui sont tombés en combattant vaillamment et entourer leur tombe d'honneur et de respect, et Eusèbe ajoute: « C'est pourquoi nous sommes habitués à visiter leurs tombeaux et à y faire nos prières. » S. Cyrille, dans sa 18ᵉ catéchèse, dit qu'Élisée ressuscita deux morts, l'un pendant sa vie, l'autre après son décès, et cela afin qu'on n'honorât pas seulement l'âme des justes, mais qu'on crût aussi qu'une certaine vertu restait attachée à leur corps. Si les mouchoirs et les linges de S. Paul, qui étaient extérieurs à sa personne, guérissaient des malades, à plus forte raison cette vertu devait-elle être attribuée aux corps mêmes des

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 6.
(2) *Voir* Laft, *Liturg.*, I, 278.

(1) *De Præpar. evang.*, XIII, 11.

saints ayant servi de demeure aux âmes dont découlaient ces vertus. S. Basile dit, dans son homélie sur Ste Julitte : « Son corps repose maintenant sous le splendide vestibule d'un temple de la ville et sanctifie le lieu où il se trouve et ceux qui viennent l'y visiter. » « Dans l'ancienne alliance, dit-il ailleurs (1), on tenait les corps des morts pour impurs ; il en est autrement dans la nouvelle alliance. Quiconque touche les ossements des saints obtient par ce contact quelque chose de la grâce sanctifiante qui demeure dans ces corps, τινὰ μετουσίαν τοῦ ἁγιασμοῦ. » S. Grégoire de Naziance parle non moins énergiquement, surtout dans son premier discours contre Julien l'Apostat. « Tu ne crains pas, dit-il, ceux dont les corps sont aussi puissants que leurs saintes âmes, ceux dont une goutte de sang, une parcelle quelconque opère des miracles comme leurs corps eux-mêmes. »

On sait que S. Ambroise, guidé par une apparition, découvrit les corps de S. Gervais et de S. Protais. Il dit, dans le discours qu'il prononça à ce sujet : « Vous avez appris combien de nos frères ont été délivrés des démons, ont été affranchis de leurs maladies, dès qu'ils ont touché les vêtements des saints ; nous avons vu se renouveler les miracles des anciens temps (2), alors que la grâce surabonda parce que le Seigneur était descendu sur la terre. Combien n'avez-vous pas vu de malades guéris par l'ombre même, *umbra quadam,* de ces corps saints ? » Le même docteur de l'Église dit, dans son panégyrique de S. Nazaire et de S. Celse : « C'est la gloire des martyrs que leur cendre, disséminée à travers le monde (*seminetur*), conserve toute sa vertu. »

(1) *Homil. in Ps.* 115.
(2) Il faut *temporis* et non *corporis* dans le texte.

S. Ambroise a des paroles admirables lorsqu'il compare les hosties placées sous l'autel (les ossements des martyrs) à la Victime qui est offerte sur l'autel. Dans sa 54e lettre à sa sœur Marceline il raconte qu'on l'a prié de consacrer une église. « J'y consens, dit-il, si je trouve des reliques. » En effet il découvrit les corps de S. Gervais et de S. Protais, les transporta dans la basilique et les plaça sous l'autel. « Ces triomphantes victimes (*victimæ*) seront à la place où le Christ lui-même est l'hostie (*hostia*). Le Christ, qui a souffert pour tout le monde, est sur l'autel ; ceux que ses souffrances ont rachetés sont au-dessous de l'autel. C'était la place que je m'étais réservée ; car il sied au prêtre de reposer là où il a coutume d'offrir le Sacrifice ; mais j'y renonce en faveur de ces saintes victimes ; c'est la place qui leur appartient avant tous. » L'auteur du 4e discours sur les SS. Innocents (1) parle de même. Il dit, à propos d'un passage de l'Apocalypse (2) : « Qu'y a-t-il de plus digne et de plus beau que de reposer sous l'autel où le Sacrifice est offert à Dieu, où sont déposées les oblations, où le Christ lui-même est le prêtre ! C'est pourquoi les martyrs sont ensevelis là où chaque jour se célèbre la mort du Seigneur. » Nous ne pouvons omettre le plus grand des Pères de l'Église latine. On sait ce qu'il dit, dans ses *Confessions* (3), de la découverte des reliques de S. Gervais et de S. Protais, et des miracles qui éclatèrent à cette occasion. Dans son discours sur S. Étienne (4) il dit : « Un peu de poussière a réuni cette foule. La cendre est cachée, mais les miracles sont patents. Voyez, mes bien-aimés, ce que Dieu nous réserve dans le royaume des

(1) *Opp. August.*, ed. Bened. noviss., V, 2154, accurante Migne.
(2) 6, 9.
(3) IX, 7.
(4) XCII, *de Diversis.*

vivants, lui qui tire pour nous cette gloire de la poussière des morts. » Dans sa 103ᵉ lettre il rappelle aux siens qu'on va rapporter les reliques de S. Étienne, « et vous savez, ajoute-t-il, comment vous devez les accueillir. » Enfin S. Chrysostome nous est encore témoin de la vénération que l'Église recommanda toujours aux fidèles envers les reliques des saints. Dans son discours sur S. Ignace il dit : « De même qu'une mine qui enrichit ceux qui l'exploitent et qui ne tarit jamais, quoiqu'on y puise tous les jours, ainsi S. Ignace enrichit de grâces, de confiance, de courage et de force, tous ceux qui vont à lui. Empressons-nous donc de nous approcher de lui chaque jour afin d'y recueillir les fruits de l'esprit; car, en vérité, plus on s'approche de lui, plus on reçoit de grâces. » Ce ne sont pas seulement les corps des saints, mais les lieux de leur sépulture, qui sont d'inépuisables sources de bienfaits. « Que ne puis-je, dit le saint docteur, pénétré de respect pour les Apôtres Pierre et Paul, visiter le lieu où ils ont souffert, le lieu où l'on conserve leurs chaînes, ces chaînes devant lesquelles les démons tremblent et les anges tressaillent de joie ! Si j'étais libre et mieux portant j'entreprendrais volontiers ce grand pèlerinage pour contempler du moins les chaînes de l'Apôtre et la prison qui a gardé S. Paul (1). » Il félicite les habitants d'Antioche de ce que, par la grâce de Dieu, de saintes reliques font de leur cité une véritable ville forte, τειχίζεται (2). Ce fut à cette époque, vers la fin du quatrième siècle, que parut le premier adversaire du culte des reliques, Vigilantius, prêtre du diocèse de Barcelone. Il reprochait aux Catholiques d'avoir, à cet égard, des opinions et des coutumes païennes et idolâtres. « Nous voyons, pour ainsi dire, sous prétexte de religion, le rite païen rétabli dans nos églises; le soleil luit encore et l'on allume une masse de cierges, et, quelque part que se trouve Dieu sait quel grain de poussière ou une fiole enveloppée d'un linge précieux, les voilà qui les baisent et les adorent, *adorant* (1) ! » Il appelle ceux qui vénèrent les reliques *cinerarios* ou *idololatras*. S. Jérôme, qui avait été son ami, s'éleva avec plus de vigueur que personne contre l'hérétique. « Nous sommes donc, demande-t-il à Vigilance, nous sommes des sacriléges, nous qui allons visiter la basilique des Apôtres !... Les évêques sont donc tous des fous, eux qui ont porté dans de la soie et des vases précieux des objets sans valeur, d'inutiles restes tombés en poussière ! Ils sont donc insensés tous ceux qui ont couru au-devant des reliques, qui les ont accueillies avec autant de joie que s'ils avaient vu devant eux un prophète vivant; tous ces peuples qui, de pas en pas, depuis la Palestine jusqu'à Chalcédoine, ont salué les saintes reliques et ont entonné les louanges du Christ ! » S. Jérôme pouvait parler ainsi parce qu'il avait pour lui la pratique de toute l'Église. Les iconoclastes eux-mêmes n'osèrent attaquer le culte des reliques; les plus passionnés d'entre eux étaient, au contraire, les zélateurs les plus ardents de ce culte (2). En général, à dater de ce moment, on n'attaqua plus guère le culte des reliques, jusqu'aux jours de la réforme, dont les partisans rejetèrent absolument toute espèce de culte de ce genre, quelles que fussent ses formes et ses modifications.

Les réformateurs du seizième siècle n'eurent guère de précurseurs à cet égard au moyen âge que Claude de

(1) *Eclog. de Laud. Pauli*, hom. 30.
(2) *Homil. de Nomine ipso cœmeterii. Voir* le passage dans Petav., *Theol. dogm. de Incarn.*, l. XIV, c. 11 sq.

(1) *Hieron. c. Vig.*, c. 4.
(2) Augusti, *Memorab.*, XII, 200.

Turin (1) et Agobard de Lyon (2); ces hérétiques ne rencontrèrent pas d'écho. Quant à Guibert (3) il n'en voulait pas au culte des reliques, mais aux abus qui s'y rattachaient. Cependant on ne peut nier qu'il se laissa entraîner trop loin dans la chaleur de sa polémique; car il se prononça contre l'exposition des reliques depuis si longtemps en usage dans l'Église, et crut qu'il valait mieux laisser les reliques dans leurs tombeaux et dans la terre à laquelle elles appartiennent. Nous savons, du reste, par Grégoire le Grand, entre autres, que, dès les temps les plus anciens, il y eut des abus à ce sujet; il raconte la fourberie criminelle de deux moines grecs qui déterrèrent des ossements près de l'église de Saint-Paul pour les rapporter dans leur patrie comme de saintes reliques (4). C'est pourquoi S. Grégoire engage son disciple Augustin, le saint apôtre de l'Angleterre, à détourner le peuple de la vénération de toute espèce de reliques non approuvées. Du reste les évêques n'autorisèrent jamais aucun acte religieux de ce genre sans avoir pris, au préalable, de scrupuleuses informations. S. Ambroise nous rend compte lui-même des précautions qu'il prit lors de la découverte des corps de S. Gervais et de S. Protais (5), et son biographe Paulin, tout comme S. Augustin (6), sont d'accord avec lui sur les points essentiels. Nous savons aussi que S. Martin de Tours, qui mettait un grand zèle à vénérer les reliques, n'en apportait pas moins à supprimer celles qui n'étaient pas authentiques.

(1) *Voy.* CLAUDE.
(2) *Voy.* AGOBARD.
(3) Cf. Néander, *S. Bernard*, 2e éd., p. 302.
(4) *Epist.*, lib. III, ep. 30, *ad Constant. August.*
(5) Epist. 53 et 54.
(6) *De Civit. Dei*, l. XXII. Cf. IX, c. 7.

Inquiet de ce qu'on ne pouvait lui donner aucun renseignement sur la vie d'un homme dont on vénérait les restes comme ceux d'un saint, dans les environs de Tours, il résolut d'examiner la question devant Dieu. Il se mit en prière sur ce tombeau, et ayant appris, dans son oraison, par une inspiration d'en haut, qu'on avait déposé en cet endroit les restes, non d'un saint, mais d'un voleur de grand chemin, il fit supprimer l'autel et les reliques et frappa d'excommunication tous ceux qui continueraient à vénérer ce prétendu martyr (1). On ne peut méconnaître que les croisades, et surtout la conquête de Constantinople, firent arriver en Occident un grand nombre de reliques peu authentiques, que la dévotion des fidèles fut maintes fois trompée; mais l'Église intervint toujours pour arrêter les abus. Le quatrième concile de Latran défendit de vénérer, à l'avenir, aucune relique sans l'approbation du Pape (2). Le droit canon renferme, conformément aux prescriptions du concile de Latran, la disposition suivante (3): *Cum, ex eo quod quidam sanctorum reliquias exponunt venales et eas passim ostendunt, Christianæ religioni detractum sit sæpius, ne in posterum detrahatur, præsenti decreto statuimus ut antiquæ reliquiæ amodo extra capsam nullatenus ostendantur nec exponantur venales. Inventas autem de novo nemo publice venerari præsumat nisi prius auctoritate Romani Pontificis fuerint approbatæ. Prælati vero non permittant eos qui ad eorum ecclesias causa venerationis accedunt variis figmentis aut falsis documentis decipi, sicut in plerisquè locis occasione quæstus fieri consuevit.* Le

(1) Sulp. Sév., *de Vita B. Martini*, c. 11.
(2) *Conc. Later.*, IV, ann. 1215, c. 62.
(3) C. 2, X, *de Reliq.*, III, 45.

concile de Trente, enfin, statua (1) qu'aucun miracle nouveau ne serait reconnu, qu'aucune relique nouvelle ne serait admise que l'évêque ne les eût examinés et approuvés. Dès qu'il est averti, l'évêque doit consulter de savants théologiens et des hommes pieux, et faire ensuite ce qu'il pense être conforme à la vérité et à la piété. Que s'il s'élève quelque difficulté, l'évêque doit attendre, avant de trancher la question, que son métropolitain et ses cosuffragants aient exprimé leur opinion dans un synode provincial, et toujours sans établir rien de nouveau, rien d'inusité dans l'Église avant d'avoir consulté le Pape. Ce décret, comme il résulte du texte et des déclarations de la Congrégation du concile de Trente, *Congregatio interpretum Concilii Tridentini*, ne se rapporte qu'aux nouvelles reliques. Conformément à la déclaration précitée, les anciennes reliques continueront à être vénérées comme par le passé (2).

Ainsi l'histoire atteste que la foi et la pratique de l'Église, telles qu'elles existent aujourd'hui, sont une tradition de l'Église apostolique, une tradition adoptée par tous les siècles comme provenant des Apôtres. L'Église vénère les reliques des saints : toutefois ce culte n'est que relatif, c'est-à-dire que les reliques sont vénérées, non pour elles-mêmes, mais à cause du rapport dans lequel elles se sont trouvées avec les saints. La vénération qu'on leur accorde est moindre que celle qui est directement attribuée aux saints, puisqu'elles n'ont qu'une valeur déduite de celle des saints eux-mêmes (3).

Enfin on fait encore une différence entre les reliques suivant la dignité de la personne dont elles proviennent.

(1) Sess. XXV, *de Invoc. et vener. SS.*
(2) Gavant., *Manuale episc.*, s. v. *Reliq.*
(3) Cf. Habert, *Théol. dogmat. et morale*, t. II, c. 4.

La croix sur laquelle est mort le Sauveur est plus vénérée que celle sur laquelle S. Pierre subit le martyre (1). En outre quelques théologiens catholiques ont admis qu'on doit accorder le culte de latrie à la croix de Jésus-Christ; mais Bellarmin et la plupart des théologiens catholiques rejettent cette opinion. Bellarmin montre le danger qu'on court en enseignant une pareille doctrine au peuple. « Ceux, dit-il, qui admettent cette opinion sont obligés de se servir de distinctions si subtiles qu'à peine ils les comprennent bien eux-mêmes; à plus forte raison ne pourront-ils les faire entendre au peuple (2). »

L'Église catholique, en enseignant le culte des reliques, part de cette opinion que « les corps des justes défunts ont été les membres vivants du Christ et les temples du Saint-Esprit; qu'ils seront un jour ressuscités à la vie éternelle et glorifiés par lui (3). » Les corps des saints ne furent point en un contact extérieur, accidentel, avec la vie nouvelle émanant du Christ, mais ils furent et sont unis à cette vie de la manière la plus intime; non-seulement ils ont été en relation extérieure avec les âmes des justes, mais ils étaient unis à elles par la communauté de la vie. Les saints les ont sanctifiés en tant qu'hommes, c'est-à-dire comme des êtres à la fois spirituels et corporels; c'est pourquoi les corps des saints, qui furent dans un commerce intime avec ces âmes, ne peuvent être indifférents à ceux qui honorent ces âmes elles-mêmes. Ce sont, nous l'avons dit, des membres vivants du Christ, des temples du Saint-Esprit. Le culte des reliques n'est pas seulement fondé sur la mémoire de ce que le corps a été et de l'assistance qu'il a prêtée à l'âme,

(1) Habert, l. c.
(2) Bellarm., *de Imag.*, l. II, c. 22.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXV, *de Invoc. SS.*

mais encore sur ce qu'il est en lui-même sacré, sanctifié par le Saint-Esprit qui en a fait sa demeure. Le rapport intime qui existe entre le corps et l'âme fait rayonner la sainteté de celle-ci sur celui-là, et le corps est purifié, consacré, transfiguré. Nous avons dans l'histoire des saints de nombreux exemples de cette transfiguration se communiquant de l'âme au corps.

Une foule de corps saints demeurèrent incorruptibles après la mort et répandirent autour d'eux les plus suaves parfums. Enfin ce sont des corps qui seront un jour ressuscités par Dieu pour prendre part à la vie glorieuse des âmes, *ad æternam vitam suscitanda* (1). Nous vénérons par conséquent en eux ce qui sera glorifié par Dieu devant tout l'univers. Donc, ce qui inspire le Catholique dans le culte qu'il rend aux reliques, ce n'est pas seulement la pensée de la relation qui a existé entre le corps et l'âme, comme cette pensée anime la piété naturelle qu'on peut témoigner à tout ce qui a appartenu à un mort, mais la pensée du rapport intime qui existera un jour entre ces reliques et l'âme qui les revivifiera. Les objets qui, sans faire partie intégrante du corps, ont été en contact direct avec lui, nous les vénérons parce qu'ils rappellent les saints, et que l'homme est naturellement porté à raviver le souvenir des morts qui lui sont chers par toutes les traces qu'ils ont laissées et qui servent à en fixer le souvenir. Ainsi l'Église a toujours considéré la vraie croix de Notre-Seigneur comme consacrée par le contact du corps du Sauveur et par l'effusion de son sang, et ce rapport intime avec le Christ a fait du bois de la vraie croix la première et la plus insigne de toutes les reliques (2).

(1) *Conc. Trid.*

(2) *Voy.* CROIX (Invention de la Sainte), CROIX (particules de la vraie).

Cf. Petau, *Theol. dogm. de Incarn.*, lib. XIV, c. 11 sq.; Lüft, I, § 95 sq.; II, 328 sq.; Perrone, *Prælect. theol.*, *tract. de Cultu SS.*, cap. IV; Liebermann, *Institut. theolog.*, lib. IV, c. II, art. 2, prop. 2.

KERKER.

**REMEDIA JURIS, MOYENS DE DROIT.** On appelle ainsi les moyens légaux par lesquels nous pouvons nous défendre contre une sentence judiciaire que nous pensons devoir nuire à nos justes intérêts et violer nos droits. La sentence du juge est ou un jugement définitif, *sententia decisiva*, *definitiva*, terminant valablement un procès, ou un jugement interlocutoire, *sententia interlocutoria*, c'est-à-dire un simple jugement intervenu dans le cours du procès. Dans les deux cas il est permis, sous certaines conditions préalables, de s'opposer à ces sentences et d'avoir recours aux moyens de droit prévus par la loi. Ces moyens sont ordinaires, *remedia ordinaria*, et il faut y recourir dans le délai fatal de dix jours, ou extraordinaires, *rem. extraordinaria*, et ceux-ci ne sont pas attachés à un délai fatal; ils sont dévolutifs, *remed. devolutiva*, et dans ce cas la connaissance de la cause, *causæ cognitio*, est dévolue à un juge supérieur, et non dévolutifs, *non devolutiva*; enfin ils sont suspensifs, *remed. suspensiva*, ils arrêtent l'exécution du jugement, et non suspensifs, *remedia non suspensiva*.

On compte trois principaux moyens de droit de ce genre : l'appel, *appellatio*, *provocatio*; l'opposition ou la demande en nullité, *oppositio seu querela nullitatis*, et la restitution en entier, *restitutio in integrum*.

I. L'appel. Qu'est-ce que l'appel? quand est-il permis? quelle est son histoire? quels sont ses modes, ses effets?

1. On entend par appel l'acte par

lequel on recourt d'un juge inférieur, *judex a quo*, à un juge supérieur, *judex ad quem*, pour se plaindre d'un dommage souffert ou qu'on redoute. Celui qui appelle est l'*appelant*, l'autre partie est l'*intimé*. En général l'appel est permis à quiconque se croit lésé par un jugement, non-seulement à celui contre lequel un jugement a été rendu, mais encore à un tiers qui peut se croire lésé (1). D'après l'ancien droit canon le droit d'appel était très-étendu, en ce qu'il était permis non-seulement contre un jugement définitif, mais contre tout jugement interlocutoire de quelque nature qu'il fût (2), même dans des cas extrajudiciaires, comme un emprisonnement, un tort occasionné par une élection, *appellatio extrajudicialis* (3). Toutefois le concile de Trente restreignit ce droit en n'autorisant l'appel contre un jugement interlocutoire que dans le cas où celui-ci aurait la force d'un jugement définitif, ou dans le cas où le tort résultant d'une sentence interlocutoire serait tel qu'on ne pourrait plus y obvier par l'appel contre le jugement définitif (4).

Dans certains cas les appels sont absolument inadmissibles. Ainsi, par exemple, si l'appel contre un juge inférieur est évidemment mal fondé ou fait par malice, si l'appelant en défère au juge supérieur, celui-ci doit sans retard renvoyer la cause au juge inférieur et condamner l'appelant aux frais (5). Si, dans la même affaire, trois sentences uniformes ont été rendues, un nouvel appel est considéré comme mal fondé et inadmissible (6). De même l'appel est interdit dans les causes correctionnelles, *in causis correctionum*, à moins qu'on n'ait exagéré la peine ou violé les formes, *nisi formam sc. prælati excesserint* (1).

On peut voir l'énumération détaillée des cas exceptés dans la constitution de Benoît XIV, *Ad militantis*, ann. 1742.

L'*ordre* dans lequel doit avoir lieu l'appel résulte de la marche de l'instance, c'est-à-dire qu'il faut que l'appel ait lieu par degré, *gradatim*, du tribunal inférieur au tribunal immédiatement supérieur, sans passer de degré intermédiaire (2). Dans le cas où l'on en appelle, par erreur, en sautant un degré intermédiaire, à un juge supérieur ou à un juge *in concreto* inadmissible, le droit d'appel n'est pas perdu, mais l'appel doit être déféré au juge compétent; le droit se perd si l'appel a lieu d'un supérieur à un inférieur, *appellatio a majori ad minorem*, parce que cela est contraire à la notion même de l'appel (3). Les supérieurs ecclésiastiques doivent avoir la main libre pour le maintien de la discipline, et l'application de la peine, quand elle est nécessaire, ne doit être suspendue par aucun appel.

2. Dans les premiers siècles, lorsque les Chrétiens soumettaient la plupart de leurs causes à l'évêque comme à leur père commun, et que celui-ci décidait plutôt d'une manière arbitrale que suivant la lettre stricte de la loi, les appels contre ses sentences étaient rares. Ce qu'un évêque avait décidé, par rapport à l'un de ses diocésains, devait être observé et respecté par les évêques ses voisins. Ainsi, par exemple, celui qui était excommunié par son évêque ne pouvait être admis à la communion par les autres évê-

(1) C. 30, caus. 2, q. 6.
(2) C. 12, X, *de Appell.*, 2, 28.
(3) C. 8, h. t. in VI, 2, 15.
(4) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 20, *de Ref.*; sess. XIII, c. 1, *de Ref.*
(5) C. 5, *de Appell.*, in VI, 2, 15.
(6) C. 65, X, *de Appell.*, 2, 28.

(1) C. 13, X, *de Offic. jud. ord.*, 1, 31; c. 3, 26, X, *de Appell.*, 2, 28.
(2) C. 66, X, *de Appell.*, 2, 28.
(3) C. 66, l. c. *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 1; sess. XXIV, c. 20, *de Ref.*

ques de la province. Cependant le concile de Nicée permit déjà à un clerc ou à un laïque qui se croyait lésé par une sentence de son évêque de la soumettre à l'examen d'un concile provincial. A cette fin un concile provincial devait être tenu deux fois par an, durant le carême et en automne, *ut, cum omnes provinciæ episcopi in eundem locum communiter conveniant, ejusmodi quæstiones* EXAMINENTUR, etc. (1). On peut reconnaître une sorte d'appel dans cet examen (2).

Plus tard, lorsqu'avec le développement de la hiérarchie la juridiction épiscopale tomba en majeure partie entre les mains de l'archidiacre (3), les appels devinrent plus nombreux, surtout parce que les archidiacres abusèrent souvent de leur pouvoir. D'abord on en appela de leur sentence à un arbitre, ou au métropolitain, ou au concile provincial (4); plus tard, à l'officialité archiépiscopale (5), puis au Pape ou à ses légats (6). Cet ordre régulier n'était cependant pas toujours observé; on en appela fréquemment, surtout au moyen âge, alors que la juridiction papale était en concurrence avec celle des évêques, dès la première instance, au Pape ou à ses légats, en négligeant les degrés intermédiaires (7).

Ces fréquents appels adressés directement au Saint-Siége n'avaient pas pour cause, comme le remarque fort bien Walter (8), le pouvoir usurpateur des Papes, mais la grande confiance que les peuples mettaient alors dans le Saint-Siége, plus savant que tout autre tribunal et d'une douceur particulière

(1) *Conc. Nic.*, can. 51.
(2) Cf. Van Espen, *Juris eccles. univ.*, p. III, tit. x, c. 1.
(3) *Voy.* ARCHIDIACRE.
(4) C. 35, caus. 2, q. 6.
(5) C. 66, X, *de Appell.*, 2, 28.
(6) C. 52, 66, X, *eod. cit.*
(7) C. 4, 6, 16, caus. 2, q. 6.
(8) *Droit canon*, § 185.

dans ses décisions (1) : *Ad Romanam Ecclesiam ab omnibus, maxime tamen ab oppressis, appellandum est et concurrendum quasi ad matrem, ut ejus uberibus nutriantur, auctoritate defendantur*, etc. Cependant ces appels avaient leurs incontestables inconvénients, car ils affaiblissaient l'autorité des évêques, troublaient et suspendaient l'administration de la justice. S. Bernard se plaint hautement, dans son livre *de Consideratione* (2), des excès et des inconvénients de ces appels. Les Papes cherchèrent à remédier sérieusement à ces abus par des ordonnances spéciales, et principalement les deux grands Papes Alexandre III et Innocent III, aux troisième et quatrième conciles de Latran.

Le droit d'appel fut limité (3), et il fut ordonné, pour la facilité des parties, que les causes dans lesquelles on en appellerait au Pape ne seraient plus portées à Rome même, mais devant les légats institués dans les diverses provinces (4). Les conciles plus modernes concentrèrent aussi leur attention particulière sur ce point de la discipline ecclésiastique (5).

Le concile de Trente arrêta à ce sujet ce qui suit (6) : « Toute cause en litige appartenant au forum ecclésiastique sera soumise régulièrement en première instance à l'évêque, comme ordinaire du lieu, *ordinarius loci*, et sera jugée au plus tard dans l'espace de deux ans à partir du jour de la contestation. La marche de l'instance doit être exactement observée, et les légats, les non-

(1) C. 3, caus. 2, q. 6.
(2) Lib. III, c. 2.
(3) C. 2, 5, 7, 66, X, *de Appell.*, 2, 28.
(4) C. 1, X, *de Offic. legati*, 1, 30.
(5) Cf. cap. 4 du concordat de Constance, de 1418, et *Conc. Basil.*, sess. XXVI, *Decret. de Causis et Appell.*
(6) Sess. XXIV, c. 20; sess. XIII, c. 1, 2, 3, *de Ref.*

ces du Pape ne doivent en aucune façon entraver les évêques dans le maintien et l'exercice de leur autorité judiciaire. On ne peut appeler que des sentences définitives, et des jugements interlocutoires qui auraient la force d'un jugement *définitif.* Sauf les cas de causes majeures, *causæ majores*, les appels en cour de Rome doivent être déférés non à Rome, mais à des juges particuliers délégués dans les diverses localités par le Pape, et dont il laissera la nomination aux synodes provinciaux et diocésains, *judices in partibus*, *judices synodales* (1). » Mais, comme ces synodes n'étaient tenus ni partout ni régulièrement, le Pape Benoît XIV, dans sa constitution *Quamvis paternæ*, de 1741, abandonna le choix de ces juges à l'évêque se concertant avec son chapitre, et se réserva de les déléguer ensuite.

3. Quant à la *forme* de l'appel, la première chose à observer est l'interjection de l'appel, *interpositio appellationis;* l'appelant doit, dans le délai absolu de dix jours, déclarer devant le juge *a quo* son intention d'en appeler. La négligence à appeler dans ce délai entraîne la perte du droit d'appel (2). Cette déclaration peut être faite ou verbalement, immédiatement après le prononcé du jugement, ou plus tard par écrit.

Quand on en appelle d'un jugement purement interlocutoire il faut qu'on énumère en détail les motifs de l'appel, parce que, dans ce cas, on peut se servir auprès du juge supérieur des preuves qu'on avait soumises au juge inférieur (3).

L'appel interjeté, l'appelant doit demander les lettres dimissoires, *litteræ dimissoriales*, par lesquelles la cause est déférée du *judex a quo* au *judex ad quem*, lettres que par ce motif on appelle aussi *apostoli* (ἀποστέλλειν, envoyer) (1). Pour cela l'appelant a un délai de trente jours; si ce délai s'écoule sans qu'il en ait profité la cause est considérée comme désertée, abandonnée, *causa deserta* (2). Le juge dont on réclame les *apostoli* est tenu de les envoyer dans le délai de trente jours. S'il néglige de le faire l'appelant peut poursuivre son appel sans *apostoli* (3). D'après le droit romain les *apostoli* devaient être exigés souvent et avec instance, *instanter ac sæpius* (4); d'après le droit canon il suffit de les avoir demandés une fois, *uno contextu* (5). Quant à leur teneur les *apostoli* renferment les indications relatives à la régularité de l'interjection de l'appel, à l'admissibilité ou à la non-admissibilité de cet appel (d'où la distinction des *apostoli reverentiales et refutatorii*); cependant un *apostolus refutatorius* ne peut entraver l'appel. Ces *apostoli* sont tombés généralement en désuétude, et, suivant le droit canon nouveau, on envoie simplement le dossier du procès au juge supérieur, à la requête de l'appelant, adressée au greffier ou au notaire; si celui-ci tarde à remettre les pièces il est passible d'une peine, tout comme le juge, s'il est de connivence (6).

Après l'envoi des *apostoli* ou des pièces du procès l'appel doit être notifié au tribunal supérieur, *introductio appellationis.* Le droit civil donne six mois de délai (7). D'après le droit canon le juge inférieur peut assigner un

(1) *Voy.* JUDICES IN PARTIBUS, SYNODALES.
(2) C. 15, X, *de Re jud.*, 2, 27.
(3) C. 5, *de App.*, in *Clem.*, 2, 12, c. 60, X, h. t. 2, 28.

(1) C. 31, caus. 2, q. 6; c. 6, *de Appell.*, in III, 2, 15.
(2) C. 6, *de Appell.*, in VI, 2, 15; c. 2, h. t. in *Clem.*, 2, 12.
(3) C. 2, *de Appell.*, in *Clem.*, 2, 12.
(4) Fr. un., § 2, *Dig.*, XLIX, 6.
(5) C. 2, *de Appell.*, in *Clem.*, 2, 12.
(6) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 20, *de Ref.*
(7) L. 2, 3, c. *de Temp. appell.*, 7, 63.

délai dépendant des circonstances (1). La notification ou l'introduction de l'appel consiste à prouver qu'on a observé les délais et à énumérer les points qu'on attaque dans le jugement dont on appelle.

Vient alors la justification ou la poursuite de l'appel, *prosecutio s. justificatio appellationis*, consistant dans l'exposition des motifs qu'on a d'attaquer le jugement; si on en appelle d'un jugement interlocutoire les motifs sont déjà allégués dans les lettres dimissoires. Le juge supérieur ayant examiné les motifs admet l'appel; s'il les trouve insuffisants ou nuls il le rejette.

4. L'interjection d'un appel entraîne en général un double *effet*, un effet de *dévolution* et un effet de *suspension*.

1° L'appel éteint la juridiction du juge inférieur; la connaissance et le jugement du procès, *causæ cognitio et decisio*, sont dévolus au juge supérieur. La dévolution suit immédiatement l'interjection de l'appel. En cas d'appel d'un jugement interlocutoire le juge supérieur doit examiner d'abord si l'appel est fondé ou non. S'il est fondé la connaissance de la cause est dévolue au juge supérieur; dans le cas contraire, le juge inférieur l'a-t-il lui-même reconnu inadmissible, la cause revient à celui-ci et l'appelant est condamné aux frais (2).

L'exécution du jugement est *suspendue* dès que l'appel est interjeté, de là, en droit canon comme en droit romain, l'adage : *Pendente appellatione nihil innovetur* (3). Ce que le juge inférieur ordonnerait ou ferait dans la cause pendante, l'appel interjeté, serait cassé comme une violation du droit de l'appelant, dès que la dénonciation en aurait été faite (4). Mais la suspension n'a lieu, en général, qu'autant que c'est d'un jugement définitif qu'on appelle. Jusque-là le juge inférieur a le droit de continuer l'affaire, à moins que le tribunal supérieur ne lui en ait enjoint la défense, auquel cas il ne peut plus rien faire, même quand l'appel serait mal fondé (1).

Outre les deux effets principaux que produit l'appel, celui de la dévolution et celui de la suspension, il en résulte un troisième : si les deux parties se croient lésées par le jugement l'intimé a le droit d'adhérer à l'appel de l'appelant, *jus adhæsionis*.

Enfin le droit canon statue que l'appel profite à tous ceux qui sont parties au procès s'ils peuvent faire valoir les mêmes motifs (2).

L'appel interjeté et jugé, suit l'*exécution* du jugement (3).

II. Un autre moyen de droit est la demande en nullité ou l'opposition, *oppositio s. querela nullitatis*. Quand, dans un procès, une forme légale prescrite par une loi positive a été violée, le jugement est de plein droit, *ipso jure*, nul et sans valeur. Le jugement est attaqué par une demande en nullité; suivant que la forme qui a été violée est indispensable ou non, le vice du jugement est remédiable, *sanabilis*, ou irrémédiable, *insanabilis*. La demande en nullité ne fut jamais pendant le moyen âge un moyen de droit en elle-même; elle ne pouvait être introduite que comme exception ou réplique; mais, dans la pratique, la demande en nullité devint peu à peu un vrai moyen de droit. D'après les dispositions plus modernes de la loi elle doit, en cas de nullité remédiable, être introduite dans le délai de dix jours; en cas de nullité irrémédiable il y a un délai de trente

(1) C. 33, 44, X, *de Appell.*, 2, 28.
(2) C. 59, X, *de Appell.*, 2, 28; c. 5, h. t. in VI, 2, 15.
(3) C. 7, *de Appell.*, in VI, 2, 15.
(4) *Id.*, *ib.*

(1) C. 7, cod. tit. in VI.
(2) C. 72, X, *de Appell.*, 2, 28.
(3) *Voy.* EXÉCUTION.

ans (1). Les motifs de la demande en nullité tiennent ou au texte du jugement lui-même (par conséquent quand l'arrêt est évidemment contraire à la lettre de la loi, quand l'arrêt ne renferme pas de condamnation, quand il impose une chose impossible), ou à la personne du juge (incompétence, intérêt personnel, séduction, corruption), ou à la personne des parties en litige (absence de pouvoir de l'avocat, *legitimatio ad processum*, incapacité de la partie de paraître en justice pour cause d'infamie, de minorité), ou à la forme de la procédure (2) (par exemple un jugement qui condamne un absent qui n'a pas été préalablement cité ou sans qu'on ait observé les délais prescrits; la non-signification écrite du jugement (3), une poursuite, un acte judiciaire fait durant les fêtes légales) (4).

La demande en nullité se distingue de l'appel non-seulement quant au temps de l'interjection, mais encore en ce que l'appel ne peut être adressé qu'à un juge supérieur, tandis que la demande en nullité peut être portée devant le juge qui a prononcé le jugement. Celui-ci peut, les motifs de nullité examinés, annuler son jugement ou le réformer en partie. Toutefois ce droit n'appartient qu'au juge ordinaire et non au juge délégué, dont les pouvoirs cessent dès qu'il a prononcé une sentence, valable ou non (5).

III. Un troisième moyen de droit, très-rare, est la restitution en entier, *restitutio in integrum* (6).

Cf. Van Espen, *Jus eccles. univers.*, P. III, tit. X, cap. 1, 2, 3; Reiffenstuel, *Jus canon. univ.*, lib. II, tit. 28.

KOBER.

(1) Cf. Permaneder, *Droit canon*, § 525.
(2) C. 5, *de Sent. et re jud.*, in VI, 2, 14.
(3) C. 5, eod. tit. in VI.
(4) C. 5, X, *de Feriis*, 2, 9.
(5) C. 9, X, *de Off. jud. deleg.*, s. 9.
(6) *Voy.* RESTITUTION EN ENTIER.

**RÉMÉDIUS** fut évêque de Coire de 800 à 820. Il y a dans la correspondance d'Alcuin plusieurs lettres adressées à Rémédius. A en juger par ces lettres ce fut un digne évêque. Cependant le comitat de Rhétie, qui avait été jusqu'alors uni au siége épiscopal, en fut séparé en 811, et l'administration en fut partagée entre plusieurs grands de Rhétie, soit que Rémédius eût été jugé incapable de cette administration, soit que ses ennemis l'eussent, par jalousie, calomnié auprès de Charlemagne. On ne sait du reste pas grand'-chose sur son compte, et son nom était assez inconnu lorsqu'en 1601 Goldast publia, dans la seconde partie de ses *Scriptor. Alam. rer.*, un fragment d'un recueil de décrétales qu'il attribua à Rémédius, évêque de Coire, et publia sous ce titre : *Alamanicæ Ecclesiæ veteris canones ex Pontificum epistolis excerpti a Remedio, Curiensi episcopo, jussu Caroli Magni, regis Francorum et Alamannorum.* Il n'y a dans ce recueil que des extraits du Pseudo-Isidore; il ne peut donc provenir de Rémédius, qui était mort en 820. Quant au titre donné par Goldast, il paraît d'autant plus être un fait de la dextérité et de l'improbité de Goldast qu'on ne le trouve dans aucun manuscrit. En outre le recueil, tel qu'il est, ne s'adapte pas dans sa teneur à la situation de l'Église de Coire à cette époque. Il est vrai que le savant auteur de l'histoire de l'évêché de Coire attribue un recueil de canons à Rémédius, mais il ne s'appuie, pour établir ce fait, que sur Goldast. Les opinions diffèrent sur l'auteur de ce recueil. Le recueil des canons de Rémédius a été publié, pour la première fois, en entier, avec des explications critiques, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Munich, par le Dr Kunstmann, Tubingue, 1836.

SCHRÖDL.

**REMINISCERE.** Nom qu'on donne au second dimanche du carême et qui est pris de l'Introït de la messe de ce jour, commençant par ces mots : *Reminiscere miserationum tuarum, Domine* (1). Dans les temps anciens ce dimanche s'appelait *Dominica vacans*, parce qu'il n'avait pas d'office, du moins pas de messe. Dans la nuit du samedi au dimanche c'était vigile, et, les fidèles étant réunis pendant toute la nuit dans l'église, l'office n'avait pas lieu le dimanche matin, afin que les fidèles pussent se reposer de cette longue veille. S. Léon parle de cette vigile dans une lettre à Dioscure ; on faisait l'ordination durant cette nuit, et l'office ne devait se terminer que vers le point du jour, en l'honneur du Seigneur, qui ressuscita vers le matin.

Plus tard on anticipa, et la messe de vigile et l'ordination qui s'y rattachait se célébrèrent le samedi matin ; dès lors un office du dimanche devint nécessaire. On reprit la messe du samedi précédent, à l'exception des leçons de l'Ancien Testament. D'autres reprirent la messe du mercredi précédent, et c'est celle qui a généralement été conservée. L'Introït, le Graduel, l'Offertoire et la Communion du dimanche sont en grande partie les mêmes que ceux de la messe du mercredi des Quatre-Temps. L'Évangile est celui du samedi précédent ; c'est celui de la Transfiguration, et c'est pourquoi on a aussi nommé ce jour *Dominica Transfigurationis*. Dans quelques églises, cependant, on lisait ce jour-là l'évangile de la femme cananéenne (2). C'est le dimanche de *Reminiscere* que, dans l'ancienne Église, on commençait l'instruction des catéchumènes, dans la demeure même des catéchistes, ce qui fit donner aux catéchumènes le nom de ἐξωθούμενοι, c'est-à-dire instruits hors de l'église.

(1) *Ps.* 24.
(2) *Matth.*, 15,21.

Cf. Pratje, *Magasin de Hanovre*, 1756, décembre ; Grancolas, *Commentaria historica in Rom. Breviarium*, lib. II, cap. 49.

KERKER.

**RÉMISSION DES PÉCHÉS.** *Voyez* PÉNITENCE.

**REMONTRANCE FRATERNELLE.** C'est une obligation qui ressort de l'obligation générale de l'amour du prochain. Elle demande qu'on détourne son frère du péché, ou, si le péché a eu lieu, qu'on le relève de sa chute et le ramène à une vie conforme à la volonté de Dieu. Sous ce rapport elle est analogue aux exigences de la remontrance paternelle ; mais elle s'en distingue en ce qu'elle est un devoir de charité, mais non une obligation de rigueur. On est tenu à remplir ce devoir, sous peine de péché grave, quand on est certain que le prochain a commis ou est en danger de commettre un péché mortel, qu'on a l'espoir réel ou vraisemblable d'être écouté par le pécheur, qu'il n'y a pas quelqu'un qui soit plus apte ou plus strictement obligé de lui parler, qu'on peut l'entreprendre sans un grand préjudice personnel, enfin qu'il s'agit d'une matière grave, moralement parlant.

Ainsi, en général, les subordonnés ne sont pas tenus à ce devoir envers leurs supérieurs. Cependant le subordonné peut être dans le cas de rappeler son supérieur à son devoir quand le sujet dont il s'agit est important et qu'on ne voit pas d'autre manière d'empêcher un mal grave. La remontrance fraternelle doit se faire avec simplicité ; elle doit être bienveillante, douce, aimable, ou grave et respectueuse, suivant qu'elle s'adresse à un subordonné, à un égal, à un supérieur. Cependant elle peut, dans certaines circonstances, prendre un caractère plus sévère et plus rigoureux. Le Christ lui-même nous a indiqué les degrés que peut parcourir une

remontrance fraternelle (1). Elle doit d'abord se faire en particulier, en tête-à-tête; est-elle inutile, il faut faire intervenir un ou deux témoins, et enfin, si l'on échoue encore, il faut soumettre l'affaire au supérieur ecclésiastique. Ces prescriptions ne sont pas absolument obligatoires. S'il s'agit d'une chose peu grave, notamment d'un fait qui ne peut pas nuire à un tiers ou à une communauté, le premier mode de remontrance suffit. S'agit-il d'une chose qui est devenue notoire, qui peut nuire à un tiers, qui exige une intervention prompte et énergique : on peut passer les deux premiers degrés et recourir immédiatement au troisième.

Cf. VERTUS THÉOLOGALES.

ABERLÉ.

(1) *Matth.*, 18, 15.

**REMONTRANTS.** *Voyez* ARMINIENS.

**RÉMUNÉRATION.** Le bien comme le mal moral, de même que toute force active, manifeste sa nature par ses effets; si les effets des forces actives du monde *élémentaire* ont le caractère de la nécessité, ceux du bien et du mal moral ont le caractère de la *rémunération*, toujours accompagnée de la conscience qu'a l'homme d'avoir mérité soit la récompense, soit le châtiment, par l'exercice de sa liberté. Si l'homme était, pour le bien ou le mal moral, soumis à l'action d'une nécessité extérieure ou intérieure, il ne serait capable ni de récompense, ni de punition; les suites du bien ne pourraient, aux yeux de sa conscience, être considérées comme une légitime rémunération, ce serait un simple bonheur; les conséquences du mal ne seraient point un juste châtiment, ce serait un simple malheur. Ainsi, tandis que les conséquences des forces naturelles arrivent en vertu de la puissance divine qui agit en toutes choses, la rémunération, c'est-à-dire la récompense et le châtiment, dépend des conditions de la nature morale de l'homme. Quelles sont ces conditions? c'est-à-dire : 1° Quelles sont les conditions qui déterminent Dieu en général à récompenser le bien, à punir le mal, ou quel est le but de la rémunération divine, soit qu'elle récompense, soit qu'elle punisse? 2° Dieu, en récompensant le bien, est-il déterminé par les mêmes conditions qu'en distribuant le châtiment?

I. Ramener les récompenses que Dieu promet au bien, et les châtiments dont il menace et frappe le mal, à l'amour avec lequel sa Providence élève l'humanité, la récompense étant considérée comme un encouragement à la fidélité et au progrès dans le bien, le châtiment comme un moyen d'amendement, de détournement du mal, ce n'est pas envisager la question d'une manière fausse et contraire à la sainte Écriture. « Mon Fils, est-il dit dans le premier sens, n'oublie pas ma loi, et que ton cœur garde mes préceptes, car tu y trouveras la longueur des jours, la multiplication des années de ta vie et la paix (1); » et dans le second sens Dieu dit dans l'Apocalypse (2) : « Je reprends et je châtie ceux que j'aime; animez-vous donc de zèle et faites pénitence. » Mais la rémunération n'a pas toujours ce sens purement pédagogique, qui ne peut s'appliquer qu'à ce monde. Il est évident que, si la récompense et la punition n'étaient motivées que par l'amour que Dieu a pour l'humanité, qu'il élève et dirige, elles ne dureraient que tant que l'homme peut moralement se développer, et qu'elles s'évanouiraient soit lorsqu'il aurait atteint l'idéal du bien, soit lorsqu'il aurait perdu toute possibilité de s'améliorer. Dans ce cas on ne pourrait concevoir l'action rémunératrice de Dieu s'étendant au delà

(1) *Prov.*, 3, 1, 2.
(2) 3, 19.

de ce monde qu'en admettant, contrairement à la Révélation, une série infinie de mondes, en admettant, comme le dit Origène en divers endroits, que la possibilité, d'une part, de faire des progrès dans le bien ou de s'en éloigner, d'autre part de se détourner du mal et de revenir au bien, ne cessera jamais pour l'homme.

Il ne faut pas confondre la rémunération, en tant qu'elle est finie et déterminée dans ses effets par la conduite morale de l'homme, comme moyen d'éducation, avec le but absolu et objectif que Dieu se propose dans la rémunération. En effet Dieu, pour sauvegarder sa majesté et l'ordre établi par lui, approuve et conserve par la récompense ce qui est conforme à sa volonté, réprouve et anéantit par la punition ce qui est contraire à ses éternels desseins (1).

Dans ce sens la rémunération repose sur la *justice* de Dieu, qui est intimement unie à sa sainteté. Si Dieu, en vertu de sa sainteté, s'aime comme le bien absolu, et s'il hait par cela même tout ce qui s'oppose à lui, sa justice se révèle d'une part en ce qu'il donne à la créature sa sainte volonté pour règle, *justitia legislatoria*, d'autre part en ce qu'il conserve et reconnaît positivement la créature qui se conforme à sa volonté, tandis qu'il réagit contre celui qui contredit sa volonté et le réduit à néant, *justitia judiciaria*. Cette reconnaissance positive s'accomplit par la récompense, c'est-à-dire que les conséquences du bien se lient tellement au principe dont elles découlent que la créature sent qu'elles conservent et augmentent sa vie, tandis que le châtiment anéantit le coupable, c'est-à-dire que le mal est dans un rapport tel avec le péché que la créature reconnaît que le péché porte la perturbation dans sa vie et l'entrave. Cette confirmation positive du bien, qui seul rend heureux, que Dieu proclame par la récompense, cet anéantissement du mal, que Dieu détruit en le châtiant, ont une valeur absolue et objective ; sans l'une et l'autre Dieu ne serait pas véritablement Dieu, il ne serait pas véritablement saint. Si le mal pouvait se maintenir et rendre heureux par ses conséquences comme le bien, ou si Dieu, également indifférent envers le bien et le mal, prononçait une égale sentence d'anéantissement à l'égard de l'un et de l'autre, c'en serait fait de la toute-puissance divine et de la beauté unique et suprême de l'ordre établi de Dieu ; Dieu n'aimerait pas véritablement le bien, il ne serait pas véritablement saint. Quelque différentes que soient l'une de l'autre la récompense et la punition, elles concourent au même but ; l'une et l'autre révèlent la bonté et la vérité absolue de l'ordre établi de Dieu ; Dieu le prouve positivement par la récompense, négativement par la punition. L'une et l'autre sont inséparables ; l'une est nécessairement la condition de l'autre. Si la sainteté de Dieu, qui s'affirme par la justice rémunératrice, est, d'une part, amour du bien, et de l'autre part nécessairement haine du mal, car celui-là ne peut haïr qui n'aime pas, il en résulte que Dieu punit le mal parce qu'il aime le bien et qu'il récompense le bien comme il l'aime. Même la colère de Dieu qui châtie est amour dans son motif le plus profond ; l'amour devient un feu dévorant pour tout ce qui s'oppose à lui ; l'amour ne serait pas sérieux s'il ne reniait pas ce qui le nie. Le paganisme ne connaît pas la sainte colère de Dieu, parce qu'il ne connaît pas le saint amour de Dieu, parce qu'au centre de l'univers, derrière l'antagonisme des dieux amis et ennemis de l'homme, il n'entrevoit qu'une puissance fatale, aveugle, indifférente au

(1) *Voy.* PÉCHÉ.

salut des hommes, qui proclame le néant de tout ce qui est (1).

On admet assez facilement que Dieu récompense le bien afin de manifester par là que l'ordre qu'il a établi est la condition du bonheur; mais on a plus de peine à reconnaître que Dieu se venge, c'est-à-dire qu'il punit, par exemple les réprouvés, non pour les améliorer, mais pour leur faire expier la violation de l'ordre divin; on prétend qu'il est inadmissible que Dieu entasse les maux sur la tête du pécheur uniquement parce que celui-ci n'a pas obéi à l'ordre établi providentiellement dans le monde. La difficulté provient de ce qu'on méconnaît d'une part la nature de l'amour divin, en vertu duquel il lui est impossible de rester indifférent à l'égard de ce qui lui résiste et de ne pas s'irriter contre le mal; de ce qu'on méconnaît, d'autre part, la liberté humaine. Si l'homme n'était pas l'auteur libre du mal, si les circonstances seules d'une mauvaise éducation, ses relations sociales, etc., etc., entraînaient l'homme au mal; si le mal était, par conséquent, moins une révolte contre l'ordre divin qu'une imperfection inévitable, moins une faute qu'un malheur, sans doute on aurait le droit de trouver étrange qu'au malheur du mal s'ajoute encore le mal du châtiment, non pour que le mal cesse et tourne à bien, mais uniquement parce que le mal est et demeure le mal. Mais si l'on comprend que l'homme est une personnalité libre, alors il ne paraît plus injuste que celui qui résiste à Dieu et attaque avec malice l'ordre de la Providence soit puni de sa révolte par une puissance vengeresse.

II. Si Dieu proportionne les récompenses et les punitions, par lesquelles il maintient l'ordre moral du monde, à la conduite de l'homme, on demande si l'homme faisant le bien a droit à la récompense comme il mérite le châtiment par sa désobéissance, si l'idée d'une stricte justice s'applique aussi bien à la récompense qu'au châtiment. Si la justice, dans le sens strict, suppose deux conditions, premièrement que la rémunération ne soit pas strictement obligatoire, et secondement qu'elle soit l'œuvre de celui qui est rémunéré et non l'œuvre du rémunérateur, ces deux conditions ne se rencontrent que dans le cas où c'est le mal qui s'accomplit. Le mal est un acte personnel, volontaire; il n'est jamais l'accomplissement d'un devoir, il n'est jamais voulu de Dieu, il est toujours défendu sous menace de punition. Le mal n'existe pas non plus simplement parce que Dieu existe; car la possibilité seule du mal vient de Dieu, mais la réalisation du mal est l'œuvre de l'homme se séparant de Dieu. Le caractère d'une stricte culpabilité, qui résulte de la punition, ne cesserait que dans le cas où l'on considérerait, avec le panthéisme, le mal comme un moment nécessaire de transition vers le bien, ou, avec les réformateurs, comme une œuvre de Dieu même. Or il est évident qu'on détruit à la fois par là l'idée du mal et celle de la punition.

Le contraire a précisément lieu pour le bien. La créature, en accomplissant le bien, ne faisant que rendre à Dieu ce qu'elle lui doit, en vertu de la dépendance où elle est à son égard par le fait de la création, la récompense du bien sort déjà du cercle de la stricte justice par ce motif et tombe dans celui de la grâce. En outre l'homme, en réalisant le bien surnaturel, est si peu posé ou appuyé sur lui-même que le bien est tout d'abord une œuvre de la grâce divine, de sorte qu'au fond Dieu couronne dans le bien sa propre œuvre. C'est dans le sens de cette divine origine des bonnes œuvres qu'il faut comprendre la parole de l'Apôtre, qui

(1) Muller, *du Péché*, I, p. 338.

dit (1) que la mort est la solde du péché, mais que la vie éternelle est une grâce de Dieu en Jésus-Christ; texte au sujet duquel S. Augustin remarque excellemment (2) : *Ipsam etiam vitam æternam, quæ certe merces est bonorum operum, gratiam Dei Apostolus appellat. Stipendium enim, inquit, peccati mors; gratia autem Dei vita æterna in Christo Jesu. Stipendium pro opere militiæ debitum redditur, non donatur; ideo dixit : Stipendium peccati mors, ut mortem peccati non immerito illatum, sed* DEBITUM *demonstraret. Gratia vero, nisi gratis sit, gratia non est. Intelligendum est igitur etiam ipsa hominis bona merita esse Dei munera, quibus cum vita æterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur?* Si les bonnes œuvres ne donnent pas un strict droit à la récompense, et si la vie éternelle est un don de la grâce, les bonnes œuvres ne sont cependant pas sans valeur, et la vie éternelle n'est pas accordée à l'homme sans égard aux bonnes œuvres dont il peut être l'auteur. D'abord les bonnes œuvres constituent la condition préalable nécessaire pour que la vie éternelle soit accordée, et, quoique la vie éternelle ne soit pas accordée A CAUSE de ces œuvres, elle ne l'est pas SANS elles. Ensuite elles agissent sur la mesure de la récompense, en ce que la part de bonheur de chacun est proportionnée à la quantité et à la qualité des œuvres récompensées. C'est eu égard à cette influence des bonnes œuvres dans la distribution de la vie éternelle que l'Église, à l'instar de l'Écriture, désigne la vie éternelle comme une récompense que Dieu nous accorde en vertu de sa justice. On a prétendu que ces deux idées de grâce et de mérite s'excluent; mais cette objection ne serait fondée que si l'Église considérait en même temps la vie éternelle comme un don de la grâce et comme une récompense due à la rigueur, *ex rigore justitiæ*. Or le concile de Trente dit explicitement que l'Église ne considère pas la vie éternelle comme une récompense en ce sens, lorsque, d'une part, il appelle la vie éternelle *gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa*; d'autre part, *merces ex ipsius Dei* PROMISSIONE *bonis ipsorum operibus et meritis* FIDELITER *reddenda*. Les bonnes œuvres ne donnent pas par elles-mêmes droit à la récompense; le droit qu'elles donnent se fonde uniquement sur la volonté miséricordieuse de Dieu, en vertu de laquelle il veut que ses dons deviennent notre mérite et promet une récompense à nos œuvres, promesse qui, une fois faite par lui, ne peut pas ne pas être accomplie. Ce n'est qu'à la condition de cette promesse librement faite par Dieu que le fidèle peut prétendre à une récompense de sa part. *Illo modo ergo*, dit S. Augustin, *possumus exigere Dominum nostrum : ut dicamus Redde quod* PROMISISTI, *quia fecimus quod jussisti, et hoc* TU FECISTI, *qui laborantes juvisti* (1).

Quelles sont les récompenses et les punitions par lesquelles Dieu accomplit la rémunération due à nos œuvres? Elles sont, comme nous l'avons déjà montré dans l'article PÉCHÉ, *surnaturelles* ou *naturelles*; quant aux conséquences surnaturelles des péchés, nous renvoyons à l'article précité. Si la punition surnaturelle du péché, en ce monde, consiste surtout dans la perte de la grâce, Dieu récompense ceux qui correspondent à son action prévenante en augmentant en eux sa grâce en proportion de la réaction qu'ils mettent à y correspondre. « Il sera donné, dit le

(1) *Rom.*, 6, 23.
(2) *Enchir.*, c. 107.

(1) *Voy.* ŒUVRES (bonnes).

Seigneur, à celui qui a, et il aura en abondance (1). » Si Dieu fait sentir au pécheur la punition de sa résistance à la grâce en le privant de plus en plus de la force nécessaire pour le bien, en affaiblissant ainsi sa vie spirituelle, celui au contraire qui correspond à la grâce sent sa force grandir, la grâce augmenter en lui (2), et la vie se développer en fruits de plus en plus abondants (3).

Les récompenses et les punitions *naturelles* sont intérieures et extérieures.

1. *Intérieures.* Elles résultent de la conscience : la conscience loue l'homme du bien qu'il fait et le condamne quand il commet le mal (4); elle le remplit de joies intimes quand il fait le bien, comme il est dit : « L'âme tranquille est un festin continuel (5) ; » elle l'inquiète et le remplit d'angoisses quand il opère le mal, comme dit le Psalmiste : « Mes péchés ne laissent aucune paix dans mes os (6). »

On a soutenu que cette réflexion du bien et du mal dans la conscience, qui fait sentir directement le bien comme un progrès de la vie, le mal comme une perturbation mortelle, est sinon entièrement étrangère à l'Écriture, du moins très-accessoire pour elle. Les premiers livres de l'Ancien Testament, dit-on, parlent exclusivement de récompenses et de châtiments extérieurs, comprenant dans les unes la durée de la vie, le bien-être, la multiplication de la famille, etc., et le contraire dans les autres. Il est question, il est vrai, ajoute-t-on, dans les livres qui datent des temps postérieurs à l'exil et dans ceux du Nouveau Testament, des rémunérations d'un autre monde ; mais celles-là mêmes sont envisagées sous un point de vue tout extérieur et sont tout à fait arbitraires. Le corps transfiguré par un acte de la volonté divine, la contemplation de Dieu accordée par sa grâce, la communauté des esprits bienheureux en constituent le fond, et les conséquences naturelles et intérieures de la moralité, le sentiment de la vie accrue et de la force développée sont tout à fait à l'arrière-plan et comme oubliés. Ces biens sont considérés pour si peu de chose, dans cette vie, que le plus grand des Apôtres pouvait dire que, si les Chrétiens n'avaient pas une vie nouvelle à attendre après la mort, ils seraient, en vue des malheurs extérieurs qui les accablent, les plus misérables des hommes, et qu'ils feraient mieux de s'abandonner aux passions des sens (1).

On ajoute que, ce qui prouve combien les conséquences naturelles et intérieures du bien et du mal sont étrangères à l'Écriture sainte, c'est que, pour expliquer la contradiction entre le mérite et la destinée de l'homme dans ce monde, elle ne recourt ni au bonheur intérieur dépendant directement du bien, ni à la conscience du démérite personnel qui s'attache au mal commis, et se contente de nous consoler par la justice qui s'accomplira dans l'autre monde, admettant que le malheur des individus a sa cause dans leurs fautes, lors même qu'elles sont cachées (2), ou que le bonheur des impies et le malheur des justes doivent nécessairement changer avant leur mort (3).

Il n'est pas étonnant que l'Ancien Testament, surtout dans ses premiers livres, insiste sur les conséquences extérieures du bien et du mal. Quelque intimes que soient les rapports entre les conséquences du bien et du mal et le bien et le mal eux-mêmes, et quoique le sentiment de la satisfaction ou du tour-

(1) *Matth.*, 13, 12.
(2) *Jean*, 1, 16.
(3) *Gal.*, 5, 22-2
(4) *Rom.*, 2, 15.
(5) *Prov.*, 15, 15.
(6) *Ps.* 37, 4.

(1) I *Cor.*, 15, 19.
(2) *Matth.*, 9, 1 sq.
(3) *Ps.* 37, 73. Cf. Strauss, *Dogm.*, I, 601.

ment intérieur doive être considéré comme le complément direct de la vertu ou du vice, il n'en est pas moins vrai que, pour être sensible à ces conséquences, il faut que la conscience morale ait acquis un certain degré de développement. Il est par conséquent naturel que, dans le plan d'une éducation progressive de l'humanité, on la rende attentive d'abord aux conséquences extérieures du bien et du mal, et on ne peut attendre que d'une conscience morale déjà fort développée que l'homme fasse le bien parce que c'est le bien et en vue du bonheur qu'il donne, qu'il s'éloigne du mal parce qu'il est le mal et parce que le mal est répréhensible en lui-même. Dieu, en élevant l'humanité, a suivi la même voie. Il était tout à fait dans l'esprit de la révélation préparatoire de l'Ancien Testament de prendre l'homme par ses intérêts corporels et temporels, et de l'encourager à obéir à la loi par la vue des récompenses et des punitions que devait entraîner sa fidélité ou sa révolte. Secondement, soutenir que l'Écriture ne s'inquiète nullement des effets intérieurs de l'accomplissement de la loi, qu'elle les ignore et les laisse ignorer à la conscience morale uniquement formée par la Révélation, c'est soutenir un fait absolument controuvé. « La loi du Seigneur est sans tache, dit le Psalmiste (1); elle convertit les âmes; les ordonnances du Seigneur sont droites, elles font naître la joie dans les cœurs. » « Le méchant fuit sans être poursuivi de personne, dit Salomon (2); mais le juste est hardi comme un lion et ne craint rien. » L'apôtre S. Paul atteste formellement le bonheur qui réside dans une bonne conscience, tout en insistant fortement sur la nécessité d'une rémunération dans l'autre monde, en vue des malheurs qui accablent les fidèles sur la terre. « Le sujet de notre gloire, dit-il (1), est le témoignage que nous rend notre conscience; » et ailleurs (2) : « Je suis rempli de consolation, je suis comblé de joie parmi toutes mes souffrances. » L'Écriture promet une rémunération dans l'autre monde pour rétablir la justice violée en ce monde par la contradiction qui existe entre la destinée et la vertu des hommes, non parce qu'elle méconnaît les conséquences morales qu'entraînent le bien et le mal après eux, mais parce qu'elle sait qu'il est juste que l'homme soit rémunéré suivant ses actes, non-seulement au dedans, mais au dehors, et parce qu'elle sait que, malgré la liaison intime et naturelle qui devrait exister entre la rémunération intérieure et la rémunération extérieure, celle-là est très-souvent imparfaite en ce monde quand celle-ci fait défaut.

(1) 18, 8 sq.
(2) *Prov.*, 28, 1.

2. *Extérieures.* Strauss, parlant au nom de l'*Évangile moderne de la vertu*, n'admet pas qu'il puisse être question de récompenses et de punitions du bien et du mal, pas plus que d'un jugement dans l'autre monde, chargé de rétablir l'équilibre entre la moralité des hommes et leur état extérieur. C'est là, selon lui, une opinion grossière, qui confond la substance et l'apparence. Le bonheur qui sied à la vertu, dit ce nouvel évangéliste, est identique avec la vertu ou le mérite, et le châtiment du mal est dans le mal même, dans la conscience du démérite. Si nous cherchons, dit-il, la récompense du mérite moral de nos actes en dehors de ces actes, nos actes sont immoraux, qu'ils attendent la récompense dans ce monde ou dans l'autre (3).

Il n'est pas nécessaire de nier que la récompense et la punition s'attachent immédiatement au bien et au mal par le seul sentiment de calme et de re-

(1) II *Cor.*, 1, 12.
(2) *Ib.*, 7, 4.
(3) *Dogm.*, II, 714, 712.

pos, ou de trouble et d'inquiétude, qui les suivent, sentiment qui est une récompense ou un châtiment dépassant tout bonheur temporel ou tout malheur extérieur, et que l'homme vertueux est plus à envier au milieu de son infortune que le pécheur au sein des félicités mondaines. On ne peut pas méconnaître non plus le lien de causalité immédiate qui existe entre la moralité ou le mérite, d'une part, et le bonheur et le malheur, d'autre part, à cause de la disparité qui existe entre eux, et qui résulte de ce que la moralité, œuvre d'une volonté libre, appartient à la sphère spirituelle, tandis que le bonheur et le malheur sont d'une nature physique et dépendent des influences extérieures, et que, par conséquent, la moralité peut se développer et subsister sans que le bonheur extérieur y réponde. Tout cela accordé, il en résulte que, si le bonheur extérieur n'est pas la récompense la plus haute du bien, il n'est toutefois pas pour l'homme une chose indifférente et sans valeur. On ne peut pas non plus conclure, de ce qu'il n'y a pas de liaison immédiate entre la destinée actuelle d'un homme et sa moralité, et de ce que le bien et le mal sont déjà rémunérés par les conséquences morales qu'ils amènent, que le sujet agissant ne doive avoir aucune espèce de prétention légitime à ce que son sort réel corresponde à son état moral. Si le philosophe, qui ne s'embourbe pas dans le panthéisme, n'est pas tenu de considérer comme parfait un ordre dans lequel il y a disparate entre le mérite intérieur et la situation extérieure, à plus forte raison le théologien doit-il penser que Dieu a créé la terre et ses biens, non pour les méchants, mais pour les bons.

Si Dieu ne retire pas ces biens au pécheur, c'est par longanimité, mais non parce qu'ils lui sont dus comme aux bons, ou, ce qui est la même chose, parce qu'ils ne sont pas plus dus à l'un qu'à l'autre. C'est un spiritualisme faux que celui qui exclut de la rémunération due à la moralité une situation extérieure correspondant au mérite intérieur, et non-seulement oublie la double nature de l'homme, mais contredit la conscience universelle, laquelle a toujours estimé que la moralité ou l'immoralité rendait digne de la félicité ou du malheur dès ce monde. Il résulte de là qu'on ne peut pas dire d'une action qu'elle est immorale parce qu'elle cherche hors d'elle-même une récompense ; l'action ne devient immorale que si l'on fait le bien uniquement pour la récompense temporelle, en excluant tout motif supérieur. Si la moralité donne droit à une félicité extérieure proportionnée au mérite moral, il n'est pas défendu, et, par conséquent, il n'est pas immoral de remplir la loi en vue de cette félicité extérieure, comme don surérogatoire.

Les récompenses et les punitions extérieures procèdent ou de la nature, ou de la société qui entoure le sujet moral agissant. Dans ce dernier cas elles résultent, soit de l'opinion publique, de la considération ou du mépris, de la faveur ou de l'abandon que lui témoignent les hommes dans leurs relations habituelles, soit de la considération ou des menaces dont il est l'objet de la part de ses supérieurs temporels ou spirituels. Dans le premier cas les récompenses et les punitions consistent dans les biens et les maux physiques qui touchent plus ou moins le corps, la santé et la maladie, une vie longue, une mort prématurée, ou qui constituent la possession extérieure, l'abondance ou l'indigence, la richesse ou la pauvreté, des pertes graves, d'amers soucis (1).

Quelque droit qu'on ait de parler des punitions et des récompenses extérieu-

(1) Hirscher, *Morale*, II, § 341, 3e édit.

res, outre les conséquences intérieures du bien et du mal, il ne faut pas cependant les envisager d'une manière absolue, comme des conséquences nécessaires de la vertu ou du vice. S'il faut, en effet, voir en somme dans la félicité extérieure un don que Dieu fait à ses enfants, et dans les maux physiques, la mort, la maladie (1), les perturbations des éléments de la nature (2), une punition du péché (3), l'homme peut avoir part à ces biens ou à ces maux d'une double manière : ou il y participe uniquement en tant qu'homme, avec le genre dont il fait partie, sans les avoir mérités personnellement (4), ou ils répondent, en même temps, à sa conduite personnelle (5). Dans ce dernier cas ils ont pleinement le caractère de récompenses et de punitions; dans le premier cas, les maux temporels qui atteignent les innocents doivent être envisagés comme des moyens de purification, d'épreuve, de préservation (6). Quant au bonheur extérieur des pécheurs, ou bien il est entre les mains de Dieu une des punitions les plus sensibles dont il les frappe, comme dit l'Apôtre : « Où est l'enfant que Dieu ne châtie pas? Si vous n'étiez pas châtiés, comme tous les autres l'ont été, vous ne seriez pas des enfants, mais des bâtards (7); » ou bien Dieu veut, par cette félicité mondaine, récompenser le bien naturel qui se trouve encore dans le pécheur, comme dit S. Augustin : « Dieu récompensa le courage et le sentiment de justice des Romains par l'empire du monde. » Il est à peine nécessaire de remarquer qu'il est souvent très-difficile, dans les cas particuliers, de décider si la destinée extérieure a été personnellement méritée ou non, et il faut bien de la réserve dans les jugements qu'on porte à cet égard. Pour se rendre compte de la difficulté qu'il y a de juger si un homme est réellement coupable du mépris et du malheur qui l'accablent, s'il a mérité par sa vertu le bien-être dont il jouit, il n'y a qu'à se rappeler que ceux qui font l'opinion publique, tout comme ceux qui distribuent les peines civiles ou religieuses, sont des hommes faillibles, capables d'erreurs, soumis à toute espèce de passions, et que, quant aux maux physiques, ils peuvent provenir d'une foule d'autres causes que les fautes personnelles (1).

*Remunération dans l'autre monde; récompenses et peines éternelles.* La rémunération du bien et du mal n'est pas terminée par les récompenses et les punitions temporelles. Il faut distinguer la rémunération de l'autre monde de celle d'ici-bas, et il faut, sous le rapport du châtiment, distinguer encore, dans celle-là, une peine transitoire, temporaire (le purgatoire), et une peine éternelle (l'enfer), tandis que la récompense du bien dans l'autre monde est unique, savoir : la béatitude éternelle (le ciel).

En général la *nécessité* d'une rémunération dans l'autre monde résulte déjà de l'imperfection de la rémunération terrestre. Le bien et le mal ne trouvent pas toujours ici-bas la plénitude de récompense et de punition qu'ils méritent; on en conclut, dans la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, tirée de la nécessité d'une juste rémunération, qu'il faut qu'il y ait une autre vie, et un Dieu qui répare, dans cette autre

(1) *Rom.*, 5, 12.
(2) *Ib.*, 8, 20.
(3) Otto Krabbe, *du Péché et de la Mort*, p. 188.
(4) *Jean*, 9, 2. *Luc*, 16, 25.
(5) *Jean*, 5, 14.
(6) *Tobie*, 12, 13. *Ecclés.*, 2, 5. *Hébr.*, 12, 5-12.
(7) *Hébr.*, 12, 7.

(1) Stapf, *Morale*, I, § 87.

vie, la disproportion qui existe ici-bas entre le mérite et la rémunération. Or l'Écriture enseigne formellement que, dans l'autre monde, il y aura une rémunération destinée à réparer les inégalités, les injustices, les erreurs de ce bas monde.

Le Seigneur promet si peu aux siens une pleine rémunération ici-bas qu'il leur annonce, pour cette vie, toutes sortes de souffrances et les console par l'espoir des récompenses célestes (1). Dans la parabole du riche et de Lazare la justice ne s'accomplit, pour tous deux, que dans l'autre monde (2). Si l'Ancien Testament insiste, dans les premiers livres, sur les conséquences que le bien et le mal ont en ce monde, cela s'explique par le caractère pédagogique et préparatoire de la révélation de la première alliance; mais ce qui établit clairement que les premiers livres de l'Ancien Testament n'enseignent pas exclusivement une rémunération temporaire, et que, quoi qu'en dise Strauss (3), l'idée d'une rémunération, après la mort, ne leur est pas étrangère, ce sont des passages tels que Genèse, 5, 24; II Rois, 2, 1; Ps. 17, 15; 48, 15; 73, 24. Cf. Nombr., 23, 10; Prov., 14, 32; Job, 19, 25.

On a soutenu qu'on ne peut admettre sans scandale que la rémunération ou la justice de Dieu soit imparfaite en ce monde. L'acte moral ou immoral se réfléchissant, comme joie ou peine, d'une manière très-intense dans l'homme, on affirme que la prétendue disproportion entre la vertu et le bonheur est une erreur grossière (4). Mais si, comme nous l'avons remarqué plus haut, la moralité réclame non-seulement une rémunération intérieure, mais encore un état extérieur correspondant, on n'a besoin, pour comprendre l'imperfection de la rémunération temporaire, que de se rappeler que la moralité et le bien-être ou le malaise extérieur ne sont pas dans une dépendance immédiate; que la félicité terrestre, comparée au but auquel aspire la moralité, savoir, la béatitude, n'a qu'une valeur subordonnée; qu'elle n'empêche pas d'atteindre ce but suprême, et qu'un accord absolu des deux états n'est ni absolument nécessaire ni possible, vu la nature finie et bornée des choses de ce monde. Cette disproportion, inévitable ici-bas, entre le mérite intrinsèque de l'homme et sa destinée extérieure, ne pourrait être considérée sérieusement comme un défaut dans l'ordre providentiel de ce monde, — en partant de l'hypothèse solidement établie par le dogme chrétien que chacun a droit à une destinée extérieure correspondant à sa conduite morale, — que si la félicité terrestre était le but final de l'existence humaine, ou si l'absence de la félicité terrestre pouvait entraver l'homme dans sa destinée définitive, l'empêcher d'atteindre la béatitude, et s'il n'y avait pas de compensation possible dans l'autre monde pour tout ce qui manque à l'homme en celui-ci (1).

Mais, même abstraction faite de la rémunération extérieure due au bien et au mal, on ne peut pas prétendre que les conséquences intérieures du bien et du mal en ce monde existent toujours dans une juste proportion eu égard à la moralité et sont en une coïncidence parfaite avec elle. Si la béatitude que le bien engendre est, non, suivant la maigre acception de Strauss, « un sentiment de force inséparable de la manifestation de cette force même (2), » ou « le mérite personnel

(1) *Matth.*, 5, 11.
(2) Cf. *Rom.*, 2, 4-5.
(3) Strauss, *Dogm.*, II, 620.
(4) Id., *ib.*, I, 393.

(1) Kuhn, *Dogm.*, I, 485.
(2) II, 714.

senti par l'homme et reconnu par son semblable, » mais l'union intime de l'âme avec Dieu, que de fois la conscience de cette union se trouble et s'affaiblit au milieu des vicissitudes de cette vie! Combien il est naturel que l'homme considère les malheurs extérieurs comme des châtiments, et qu'à cette vue il hésite et se demande s'il est digne de l'amour ou de la haine de son Dieu! Il en est de même de la peine intérieure du péché, de la simple conscience; si la conscience ne peut être entièrement étouffée elle peut être endormie, et, dans ce cas, elle remplit imparfaitement son rôle vengeur. Ainsi il n'est pas vrai non plus que, dans la sphère de la vie intérieure, le châtiment suive toujours pas à pas le mal. Le pécheur peut échapper au remords, et cela d'autant plus facilement qu'il s'abandonne plus complétement au mal. Si, comme le dit Strauss, la béatitude, identique avec la vertu, consiste dans le sentiment de la force inséparable de la manifestation de cette force, un égoïsme énergique, soutenu par le talent et la chance, pourra parfaitement se procurer la jouissance de cette prétendue béatitude, contradiction que doit, mais ne peut résoudre l'idée spinosiste du bien moral, qui fait la base de cette théorie. Les choses ne sont pas si simples en ce monde que le méchant expérimente nécessairement toujours le néant du mal, l'inutilité de sa résistance à Dieu et le tourment intérieur dans lequel le péché peut le précipiter; et quoiqu'un regard attentif puisse reconnaître, au milieu des perturbations des choses et des hommes, la toute-puissance de Dieu dans l'ordre établi par sa Providence, le monde, tel qu'il s'offre aux yeux du pécheur, n'est pas toujours propre à lui donner la conscience dont nous parlons.

Sans doute le péché est néant et misère; mais ce néant ne se montre pas comme tel à l'homme dans tous les moments de son existence terrestre; il n'apparaît pleinement que dans son résultat; or le résultat ne sera constaté qu'au jugement de Dieu, à la fin de l'histoire de ce monde. Alors le désaccord entre la sphère intérieure et la sphère extérieure disparaîtra, car sa durée serait une perturbation de l'ordre absolument incompatible avec l'empire de Dieu dans l'univers (1).

Si la rémunération de l'autre monde n'avait pour but que de rétablir la justice encore imparfaite de la rémunération temporaire, il n'en résulterait que la nécessité d'une récompense et d'une punition nouvelle, mais non celle d'une rémunération éternelle. Si la rémunération de l'autre monde devait simplement rétablir l'équilibre entre le mérite et la récompense, entre la faute et le châtiment, elle cesserait au moment où l'équilibre serait établi, où la compensation aurait lieu : c'est ce qu'on voit clairement dans la rémunération du Purgatoire; celle-ci ne dure que jusqu'à l'épuisement de la peine qui aurait dû être éteinte, dans cette vie, par les maux temporels envoyés au pécheur, par les œuvres de pénitence qu'il avait entreprises lui-même ou que lui avait imposées l'Église. La première et la plus immédiate condition que suppose *l'éternité* de la rémunération de l'autre monde, c'est l'immortalité ou la durée perpétuelle de l'âme humaine. Si l'âme finissait avec la mort, ou si elle cessait d'exister ailleurs, ou si ce sort n'atteignait que l'âme des méchants, comme le pensaient autrefois les Valentiniens et l'ont encore cru des philosophes des temps modernes, il n'y aurait, dans le premier cas, pas de rémunération éternelle, dans le second cas, pas de punition éternelle.

La seconde condition est que, d'une

(1) I. Muller, *du Péché*, 3e éd., I, 331.

part, l'homme ne puisse rester indéfiniment dans la possibilité de se décider pour ou contre Dieu; que, d'autre part, la grâce ne puisse irrésistiblement changer l'humanité.

Si, avec Origène, on admet qu'après la mort l'homme jouit perpétuellement de sa *liberté*, en ce sens qu'en tout temps *il ait* le moyen de se détourner de Dieu, on ne peut plus parler d'une récompense et d'une punition éternelles en elles-mêmes et par elles-mêmes; il ne peut plus être question que d'une rémunération conditionnellement éternelle, ou qui dure tant que l'âme se maintient dans l'une ou l'autre direction. On voit que cette prétendue liberté attribuée indéfiniment à l'homme, c'est-à-dire cette faculté de pouvoir sans cesse se donner à Dieu ou lui résister, ne conduit qu'à une transformation conditionnelle, ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Si, avec Schleiermacher, on comprend *la grâce* comme une *force vitale toute*-puissante, devant peu à peu transformer irrésistiblement toute l'humanité, dans ce cas non-seulement la punition éternelle disparaît, mais la récompense éternelle; car, si la grâce agit irrésistiblement, elle est fatale, et on ne peut plus considérer la vie éternelle, s'établissant avec l'ἀποκατάστασις τῶν πάντων, comme une récompense ou comme une punition.

Or, sans nous arrêter à la théorie de l'anéantissement de toutes les âmes, ou seulement des âmes des méchants, ou à celle de la grâce amenant irrésistiblement toutes choses à leur fin, quant à la théorie d'Origène, admettant la possibilité de se tourner indéfiniment du bien vers le mal, du mal vers le bien, il est évident que la liberté n'est pas la puissance insensée de se décider dans un sens, puis de retomber dans l'indécision antérieure, ou de pouvoir prendre un parti, et tout aussi facilement le quitter pour en embrasser un tout contraire; car, plus on se décide dans un sens, moins on a la possibilité de se résoudre dans un sens différent, jusqu'à ce qu'arrive le moment où, non pas absolument, car la liberté, métaphysiquement parlant, est inséparable de l'homme, mais où moralement il est impossible de passer au parti contraire. A ce moment final, où la volonté se détermine invariablement pour l'une ou l'autre direction, s'ajoute l'action divine. De même que la raison humaine, par rapport à l'origine des choses, ne peut s'arrêter à une série infinie de causes, *regressus in infinitum*, de même elle ne peut admettre un progrès à l'infini, *progressus in infinitum*; elle ne peut admettre qu'elle soit destinée à un développement éternel ou à des efforts perpétuels, sans que jamais elle arrive à une conclusion permanente et définitive. Aussi la foi chrétienne enseigne-t-elle que l'homme, à la mort, arrive, de par la volonté de Dieu, à un état permanent où il ne peut plus perdre ce qu'il a choisi durant sa vie. Quand l'homme est sorti du temps et de l'espace il est soustrait à tout changement; car l'éternité est tout à la fois la fin du temps et le perpétuel courant de la vie; celui qui, alors, est trouvé mauvais demeure mauvais pour l'éternité, sans qu'il y ait à l'avenir de salut possible pour lui, car le temps du mérite et de la grâce a fini pour lui.

Quant à la récompense et à la punition éternelle, et aux objections contre l'éternité des peines de l'enfer, *voyez* CIEL, VISION BÉATIFIQUE, ENFER.

Cf. Balmes, *Lettres à un sceptique*; Brenner, *Dogm.*, t. II; Lessing, *Dissert. sur l'opinion de Leibnitz relative aux peines éternelles*; Schleiermacher, *Foi chrétienne*, t. II, 551.

KLOTZ.

**REMY** (S.) naquit à Laon vers 436. Ses parents, Émile et Cilinia, étaient

issus d'une noble famille romaine; Principius, leur fils aîné, était évêque de Soissons. Un saint solitaire, nommé Montan, prédit la naissance et la future sainteté de Remy à ses parents. Vers 458, à l'âge de 22 ans, Remy, malgré sa résistance, fut élevé au siége épiscopal de Reims après la mort de Bennagius. Le jeune prélat se signala parmi tous ses contemporains par son savoir, son éloquence, sa piété, son zèle et ses miracles. Le fait le plus remarquable de sa vie fut le baptême qu'il administra au fondateur du royaume des Francs, Clovis (Chlodwig) (1), et à une partie de son peuple. Remy continua, sous l'égide de Clovis, à exercer son apostolat parmi les païens et les Ariens de la Gaule. Un concile tenu, à cette époque, à Lyon, déclara que Remy avait, par ses prodiges et ses miracles, détruit partout les autels des faux dieux. Parvenu à un âge très-avancé, Remy convertit, d'une manière miraculeuse, un évêque arien qui était venu pour disputer avec lui : l'Arien, voulant lui répondre, devint subitement muet; frappé de stupeur il embrassa la foi catholique. Le Pape Symmaque nomma Remy son légat dans le royaume de Clovis (2). C'est une question controversée de savoir si ce fut un privilége personnel ou perpétuellement concédé à ses successeurs (3).

Remy mourut vers 532, le 13 janvier, après avoir rempli glorieusement sa charge épiscopale pendant plus de soixante-dix ans. Il fut inhumé dans l'église de Saint-Christophe. En 1049 le Pape Léon IX fit transférer son corps dans l'abbaye des Bénédictins de Reims, qui prit son nom. En 852 Hincmar avait encore trouvé son corps intact. On célèbre la fête de S. Remy, dans le diocèse de Reims, le 13 janvier. Hors du diocèse on fête généralement l'anniversaire de la translation de ses reliques, le 1er octobre.

Il ne nous est parvenu des écrits de S. Remy que quatre *lettres*, adressées deux au roi Clovis, l'une à trois évêques des Gaules, et l'autre à Falcon, évêque de Tongres, au sujet d'une discussion sur la juridiction. La première lettre à Clovis est une lettre de condoléance au sujet de la mort d'Albofledis, sœur du roi; la seconde est écrite à l'occasion de la guerre contre les Goths et renferme de sages conseils sur la conduite à tenir par le roi (1). On a conservé aussi le testament du saint (2); mais on n'a pu sauver aucun de ses sermons, dont Sidoine Apollinaire parle avec éloge (3). Le commentaire sur les épîtres de S. Paul, que Villalpandus a publié sous le nom de S. Remy, est de Remy d'Auxerre.

Cf. Greg. Tur., *Glor. Conf.*, c. 79, et *Hist. Franc.*, 2, 31; Hincmar, *Vita S. Rem.*, dans les *AA. SS.*; Flodoard, l. c.; Vorigny, *Hist. de la vie de S. Remy*, Paris, 1741; Nat. Alex., sæc. 6, c. 4, art. 3; *AA. SS.*, 1er oct.

REUSCH.

**RENAISSANCE**, *regeneratio*, *renovatio*, ἀναγέννησις, παλιγγενεσία. L'homme, outre sa naissance naturelle, doit renaître, afin de redevenir l'homme véritable, que Dieu a conçu dans son idée éternelle.

1. En conséquence de sa première naissance l'Écriture le nomme chair, *caro*, σάρξ (4), car l'esprit créé de Dieu, en vertu de l'union personnelle dans laquelle il entre avec la nature que lui transmettent ses parents et qui

(1) *Voy.* CLOVIS.
(2) Flodoard, *Hist. Rem.*, 1, 19. Hincmar, epp. 6, 12.
(3) *Voir* Nat. Alex., sæc. 6, c. 6, art. 2, § 4.

(1) Dans Labbe, *Conc.*, t. IV.
(2) *AA. SS.*, 1er oct., p. 167. Dans Flodoard, l. c., 1, 18, il est interpolé.
(3) Epp. 9, 7.
(4) Jean, 3, 6.

a été corrompue par le péché, se corrompt également ; il perd sa direction et son attrait vers Dieu, dont il tient la vie et l'existence, et il tombe avec son intelligence et sa liberté, par la concupiscence, dans la sensualité et la nature. *Persona corrumpit naturam, et natura corrupta corrumpit personam* (1).

L'esprit cesse par là d'être un pur miroir et une image fidèle de la vie divine ; l'intelligence perd la connaissance directe et immédiate de Dieu; elle cesse de voir en Dieu son but suprême ; la nature s'interpose entre Dieu et l'esprit créé, les sépare, les arrache l'un à l'autre. Cet état est représenté par l'Écriture comme un état de corruption, de ténèbres et d'impiété (2).

Ainsi la naissance naturelle défigure dans l'homme la ressemblance divine, trouble la sainteté et la justice primitive, qui demeure inhérente en lui, en ce sens que, comme créature de Dieu, il reste dans un rapport vivant et permanent avec Dieu, il reste la pensée réalisée de Dieu. Ainsi, quoique Dieu communique sa ressemblance à l'homme par l'acte même de sa création et de sa conservation, l'homme perd cette ressemblance par son rapport avec la nature corrompue ; en s'alliant à la nature l'esprit devient semblable à la nature, et dès lors, pour redevenir semblable à Dieu, pour s'identifier de nouveau avec l'Être divin, il faut nécessairement qu'il renaisse. L'homme naturel ne redevient réellement l'homme vrai qu'en renaissant, en perdant par une seconde génération les vices, les défauts, la perversion attachés à sa nature terrestre.

2. Il suit de là que l'homme, tel qu'il naît, est tout autre qu'il n'a été créé de Dieu ; par la liaison que l'esprit contracte avec la chair l'homme véritable, tel que Dieu l'a voulu et pensé, tel qu'il devait vivre dans l'idée divine, est anéanti, de telle sorte que toutes les manifestations réelles de sa vie intelligente et libre appartiennent, non à l'homme créé pur et immaculé par Dieu, mais à l'homme corrompu et défiguré ; en d'autres termes, l'homme véritable, l'homme idéal, l'homme existant dans la pensée divine ne peut naître à la vie dans l'homme naturel ; sa liberté corrompue l'entrave ; l'homme véritable est mort dans l'homme naturel : *et vos cum essetis mortui delictis et peccatis vestris* (1).

3. Il ne faut pas perdre de vue que ce néant, dans lequel l'homme est captif, n'est pas en principe son œuvre, mais lui a été communiqué par le dehors, par la corruption du corps, et lui a été en quelque sorte imposé. Par conséquent le commerce vivant de l'homme avec Dieu n'est interrompu qu'en ce que l'esprit est entravé et ne peut librement réaliser la vie qui lui est transmise. La racine de la vie véritable est maintenue et conservée en lui par Dieu, malgré la corruption qui s'y attache et la ronge. Pour tuer cette racine, pour rompre complétement et pour toujours tout rapport vivant de l'homme avec Dieu, il faut un acte libre et personnel de l'esprit, qui ne peut avoir lieu avant que l'homme soit capable de faire usage de sa liberté.

Ainsi, quoique l'homme actuel soit tout autre qu'il ne devait être d'après la pensée éternelle et la volonté primordiale de Dieu, cette différence même suppose sa nature véritable et originaire. Donc dans l'homme corrompu se conserve l'homme primitif, l'homme pur et parfait, et cet homme vrai cherche en effet à se manifester et à triompher des entraves qui l'accablent. Mais

(1) Bonavent., *Brevil.*, III, 6.
(2) *Éph.*, 2, 1-4, 12 ; 5, 8.

(1) *Éph.*, 2, 1. Cf. *Rom.*, 6, 23 ; 7, 14 sq.

il n'y parvient pas; il ne peut remporter la victoire; son intelligence comme sa volonté sont impuissantes; elles ne peuvent rompre les liens dans lesquels la nature corrompue et la concupiscence coupable l'ont garrotté dès l'origine.

Donc l'homme actuel est véritablement mort, mort en Dieu, privé de la vie divine; mais cette mort n'est pas absolue, elle n'est pas définitive, elle n'est pas sans espoir; la mort a infecté, desséché, pétrifié la vie originaire, mais de ce rocher peut jaillir une nouvelle vie, une vie de pénitence et de retour. Si cette seconde naissance est nécessaire elle est en même temps possible. Pour rompre les liens de la mort qui l'enlacent, pour sortir rajeuni du tombeau où il dort, il faut qu'une force vitale particulière lui soit communiquée. Cette force vitale, triomphante et régénératrice, est celle du Christ rédempteur, père de l'humanité nouvelle, épurée par la grâce, comme Adam était le père de l'ancienne race, corrompue par le péché.

4. Il s'agit donc de reconnaître l'acte particulier et positif par lequel l'homme est arraché à la mort et renaît à la vie. Cet acte devra porter le caractère de la grâce de la rédemption en général; cette grâce a été communiquée visiblement par l'incarnation du Verbe, et, par conséquent, l'acte particulier qui rachètera l'homme devra être visible, sensible. De même que la grâce, dans sa plénitude immédiate, s'est offerte sous une forme visible au monde, de même il faut que ce soit sous une forme visible et palpable que l'acte de la grâce se communique *in concreto* aux individus. Il ne peut pas y avoir de doute quant à la nature visible de cet acte; il s'agit seulement de savoir à quelle matière la grâce régénératrice s'attachera. Il est évident que le Sauveur seul a dû déterminer ce choix. Et, en effet, le Seigneur a choisi l'eau à cette fin (1). Mais il faut qu'il y ait une liaison intime entre la matière et la grâce qu'elle doit communiquer, qui rende cette matière signe efficace, symbole réel et vivant de la grâce, et la matière choisie par le Christ satisfait pleinement cette exigence. Dans le fait, l'acte extérieur de la renaissance, le baptême par l'eau, représente exactement pour le corps ce que l'acte invisible de la grâce communiquée opère dans l'esprit. L'esprit est sanctifié et justifié (2), ou, comme il est dit ailleurs, il est créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables (3), c'est-à-dire que le rapport vivant et immédiat de l'homme avec Dieu est rétabli; l'homme véritable renaît dans l'homme corrompu; l'homme vivant en Dieu est régénéré dans l'homme mort, l'homme devient une créature nouvelle en Dieu (4), par la communication du Saint-Esprit (5), qui établit sa demeure dans l'homme purifié et illuminé et l'unit à Dieu par la foi et l'amour (6).

La foi, d'une part, communique à l'homme les mérites de Jésus-Christ et ses promesses, c'est-à-dire le gage de la vie éternelle, et l'amour, d'autre part, le met en possession actuelle des biens promis, c'est-à-dire de l'héritage de la vie éternelle. L'Écriture résume ces espérances lorsqu'elle nomme les hommes régénérés les enfants de Dieu, enfants d'adoption dans et par Jésus-Christ, le vrai Fils de Dieu. C'est pourquoi toutes les différences antérieures, fondées sur l'ordre naturel, disparaissent; tous ceux qui sont régénérés sont égaux entre eux; tous deviennent le corps unique de Jésus-Christ; les

(1) *Jean*, 3, 5.
(2) I *Cor.*, 6, 11.
(3) *Éph.*, 4, 24.
(4) II *Cor.*, 5, 17.
(5) *Tite*, 3, 5.
(6) *Rom.*, 8, 14. I *Jean*, 5, 1.

dons de la grâce du Saint-Esprit en font les membres particuliers du Christ, et, dans ce corps unique du Christ, dans son Église, il n'y a plus ni païens, ni Juifs, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbares, ni Scythes, ni esclaves, ni libres, mais le *Christ est tout, le* Christ est *tout en* tous (1). Dans le Baptême nous sommes ensevelis avec le Christ (2); mais nous sommes ressuscités, ranimés par l'Esprit de Dieu qui a ressuscité le Christ (3), et cette régénération se rapporte non-seulement à l'esprit, mais au corps.

*Ainsi* sont rompus les liens de la servitude, *qui* attachent l'esprit, par la nature corrompue, au péché; ainsi l'Esprit-Saint conclut avec l'esprit de l'homme affranchi une alliance nouvelle, par laquelle celui-ci vit dans la liberté des enfants de Dieu, comme autrefois il vivait dans l'esclavage de la nature. Cette grâce le rend capable de vivre conformément à sa vraie nature et de garder les commandements de Dieu. Tous ces moments réunis constituent l'idée de la renaissance, de la nouvelle créature en Jésus-Christ, *nova creatura in Christo;* car tout ce qui se passe dans l'homme à cet égard se résume en ceci : l'idée divine, que la naissance naturelle a dépravée en lui, est rétablie, et l'homme est créé de nouveau.

5. Celui qui est régénéré devient d'abord réellement un enfant, *parvulus* (4); il a devant lui une longue période de développement, une croissance spirituelle nécessaire « à la virilité, à la plénitude de l'âge du Christ. » Car, si la renaissance fait cesser la servitude de l'esprit soumis à la nature, l'esprit n'en reste pas moins uni à la nature, et, corrompue comme elle l'est, elle cherchera, par les tentations qu'elle lui prépare, à l'attirer derechef dans son ancienne servitude. Il faut donc que l'esprit lutte contre ces tentations et défende la liberté qu'il a reconquise contre les attaques dont elle sera nécessairement l'objet. D'un autre côté, ce qui constitue précisément l'essence de la liberté, c'est que l'homme, étant ce qu'il est, doit affirmer librement son être, s'affirmer tel qu'il doit être, et il faut pour cela une série d'actes individuels achevant la victoire de l'esprit sur la vie naturelle de ce monde et sur les relations multiples dont il nous enveloppe. C'est au sortir de ces entraves, après la mort, que la renaissance de l'homme est complète, parce qu'alors seulement l'homme peut être parfaitement uni à Dieu par le Saint-Esprit et participer à la nature divine (1). Sur la terre il n'a que l'espoir d'atteindre un jour cette perfection, et c'est pourquoi il est toujours possible qu'il n'y parvienne pas ou qu'il perde de nouveau la liberté et les droits des enfants de Dieu. Voilà pourquoi aussi il faut que l'homme fortifie incessamment les liens intimes qui l'unissent à Dieu, qu'il renaisse pour ainsi dire constamment de Dieu par la prière. Cette prière, grâce à l'inspiration mystérieuse du Saint-Esprit, parlant en nous par d'ineffables gémissements, s'élève de notre cœur comme un désir ardent vers Dieu, pour lui demander notre entière rédemption et l'affranchissement du mal (2). Ainsi, au milieu des douleurs de la renaissance, une sainte joie remplit notre âme, et du sein des luttes sombres et arides de la scène de ce monde se lève l'aurore d'une vie calme et paisible en Dieu, en attendant que le problème soit résolu et que nous jouissions de la pleine con-

(1) *Col.*, 3, 11 sq.
(2) *Ibid.*, 2, 12. *Rom.*, 6, 3 sq.
(3) *Rom.*, 8, 10, 11.
(4) *Éph.*, 4, 14.

(1) II *Pierre*, 1, 4.
(2) *Rom.*, 8, 23-26.

templation de la Divinité. La renaissance complète du corps est donc associée à cette renaissance absolue de l'esprit, car, lors de la résurrection, le corps sera réuni à l'esprit et en constituera l'enveloppe lumineuse et transfigurée. C'est ainsi que la nature elle-même, en grand et en totalité, parviendra à son terme. Elle a été maudite à cause de l'homme; elle a été soumise au néant; mais elle aussi espère, elle aussi soupire dans l'enfantement et attend la manifestation glorieuse des enfants de Dieu (1). Lorsque l'homme séduit prit parti contre la volonté divine, la nature, qui, unie à l'homme par son corps, devait lui servir d'organe, afin qu'en se soumettant à Dieu l'homme soumît avec lui et par lui la nature elle-même au Créateur, la nature fut détournée de son but; mais quand l'homme, uni au corps pris dans la nature, rentrera transfiguré dans la gloire des enfants de Dieu, la nature elle-même sera rendue à sa destination, atteindra son terme et participera à l'union complète de l'homme avec Dieu; alors elle aura atteint le degré le plus élevé, le plus parfait de sa réalité, et elle se manifestera comme nature humaine dans toute sa plénitude.

6. Ainsi la renaissance de l'univers est attachée à celle de l'homme; c'est l'apogée, le complément de la régénération.

La renaissance complète d'abord la réalité créée en lui communiquant le Saint-Esprit; l'Esprit-Saint, amour réciproque du Père et du Fils, qui parfait la vie de la sainte Trinité en Dieu, a aussi cette fonction par rapport à la nature créée. En tant que créature celle-ci est l'expression de la pensée divine; mais pour être l'expression complète de la volonté divine il faut que la création existant en elle-même s'identifie avec le monde idéal compris dans la pensée divine et qu'elle soit ramenée à la pensée primordiale du Père. C'est ce qu'accomplit le Saint-Esprit. L'Esprit qui au commencement de la création planait sur les eaux et communiquait aux éléments l'être et la vie de Dieu, est toujours l'Esprit qui régénère et renouvelle toutes choses. Ce qui est né de l'Esprit, dit le Christ, est esprit (1), et, ajoute l'Apôtre (2), tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu sont les enfants de Dieu. C'est pourquoi, extérieurement et symboliquement, cet acte de renaissance intérieure ne peut pas être plus parfaitement représenté que par l'acte même du Baptême, dans lequel l'eau transmet l'Esprit. L'eau, forme première de la réalité concrète et organisée, est le symbole le plus exact de l'état intérieur de l'esprit dans lequel existe non pas la vie réelle et active, mais son germe, sa semence. C'est pourquoi on peut dire que, comme l'Esprit planait sur la nature qui n'existait encore qu'en possibilité et l'animait par son influence, ainsi, dans le Baptême, l'Esprit vivifiant et créateur plane sur le sombre abîme de l'âme et en appelle le germe vivant à l'existence. Ainsi la réalité actuelle et le monde idéal en Dieu se pénètrent de part en part, et l'idée du Père est complétement réalisée. La renaissance est par conséquent l'accomplissement total de la volonté divine dans la créature, et à son degré le plus élevé elle produit l'amour qui unit à jamais Dieu et l'homme. C'est cet amour que le Père voulait dès le commencement, lorsque avant la création du monde il nous choisissait dans son Fils, afin que nous fussions devant lui saints et immaculés dans l'amour; lorsque, conformément à ce décret de sa volonté, *secundum propositum voluntatis suæ*, il nous

(1) *Rom.*, 8, 19-23.

(1) *Jean*, 3, 6.
(2) *Rom.*, 8, 14.

prédestinait à l'adoption des enfants par Jésus-Christ, *prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum*; c'est cette volonté bienveillante du Père que le Fils réalise au dehors par la création et la rédemption, et que le Saint-Esprit achève en s'emparant immédiatement de la volonté de l'homme et en l'unissant par l'amour à Dieu, qui l'a aimé le premier (1). L'amour de Dieu, principe de toute existence, ne pouvait se reposer avant de s'être répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, avant d'avoir trouvé un amour qui lui répondît dans l'amour créé, et le moyen par lequel il réalise ce décret éternel dans l'homme pécheur et la nature déchue, c'est la renaissance.

Hagemann.

**RENAUDOT** (Eusèbe), excellent écrivain et savant orientaliste, naquit à Paris le 20 juillet 1646. Il montra de bonne heure un goût prononcé pour l'étude, surtout pour celle des langues arabe, syriaque et copte, dont la connaissance lui fut très-utile plus tard pour lire certaines portions de l'histoire de l'Église dans ses sources. Après avoir achevé ses études chez les Jésuites il entra dans l'Oratoire, mais y resta à peine un mois. La situation de son père lui valut de puissants protecteurs dans le monde.

En 1689 l'abbé Renaudot fut nommé membre de l'Académie française, et, plus tard, membre de l'Académie de la Crusca. Colbert, ayant conçu le projet de faire imprimer un certain nombre de manuscrits orientaux, vit en Renaudot un savant capable de veiller efficacement à l'exécution de ce travail; mais la mort du ministre interrompit l'entreprise. En 1700 Renaudot accompagna le cardinal de Noailles au conclave. Son mérite, la considération dont il jouissait, et qui augmentait de jour en jour, lui valurent de très-flatteuses distinctions. Clément XI, qui le reçut plusieurs fois en audience particulière, voulut lui faire accepter un prieuré en Angleterre. Renaudot se contenta de demeurer quelque temps à Rome pour tenir société au cardinal. Le grand-duc de Florence, chez lequel, à son retour, il s'arrêta un mois, le combla d'honneurs et de présents. Revenu à Paris il s'occupa d'une série de grandes publications. A sa mort, le 1er septembre 1720, il légua aux Bénédictins sa riche bibliothèque, qui renfermait de nombreux manuscrits. Renaudot était doué d'une intelligence lucide, d'un jugement droit, d'une excellente mémoire. Également apte au travail du cabinet et aux exigences du monde, il se livrait avec passion à son goût pour les livres et avait les plus grands succès dans la société, qu'il charmait par les nombreuses anecdotes qu'il racontait avec autant d'esprit que d'entrain. Ami sûr, bienfaiteur des pauvres, il sut non-seulement mériter l'estime du monde, mais remplir dignement les devoirs du Chrétien et du prêtre. Aucun parti ne put jamais le décider à écrire quoi que ce fût contre Rome. Nous citerons parmi ses ouvrages, dont l'histoire ecclésiastique de l'Orient est l'objet principal, les suivants :

1° *Défense de la Perpétuité de la Foi*, 1708, Paris, in-8°. L'auteur y défend la foi catholique contre les *Monuments authentiques de la Religion grecque*, d'Aymon, prêtre apostat.

2° *Perpétuité de la foi catholique touchant l'Eucharistie*, tome IV, Paris, 1711, in-4°.

3° *Perpétuité de la foi de l'Église sur les sacrements et d'autres points que les premiers réformateurs ont pris pour prétexte de leur schisme, prouvée par le consentement des*

(1) Eph., 1, 4, 5, 9, 12.

*Églises orientales*, Paris, 1713, 2 vol. in-4°. Ces trois traités se font suite ; ils renferment un grand nombre de symboles grecs et de traductions de passages d'auteurs orientaux.

4° *Gennadii, patriarchæ Constantinopolitani, homiliæ de Eucharistia; Melitii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Melitii Synigi et aliorum de eodem argumento opuscula*, Paris, 1709, in-4°. Renaudot publia ces opuscules avec un savant commentaire, des notes, des dissertations, dans lesquelles il réfutait les allégations de Léon Allatius, suivant lequel les dogmes de l'Église grecque ne sont pas d'accord avec ceux de l'Église romaine.

5° *Historia patriarcharum Alexandrinorum, Jacobitarum, a D. Marco usque ad finem sæculi XIII*, Paris, 1713, in-4°. C'est le recueil le plus complet concernant l'histoire ecclésiastique d'Égypte (monophysites, coptes) et l'ouvrage le plus savant de Renaudot. Il en recueillit les matériaux dans divers manuscrits arabes et diverses liturgies orientales. Il y donne de précieux renseignements sur la Nubie, l'Éthiopie, l'Arménie, et y ajouta un *Epitome historiæ Muhammedanæ ad illustrandas res Ægyptiacas*.

6° *Collectio Liturgiarum orientalium*, Paris, 1716, 2 vol. in-4°, très-importante pour l'histoire ecclésiastique. L'auteur cherche à prouver la perpétuité de la foi par la traduction des liturgies et l'histoire des usages pratiqués parmi les Melchites et les Jacobites. Il y ajouta quatre dissertations sur l'origine et l'autorité des liturgies de l'Orient, l'âge et le caractère de la langue copte. Cet écrit, tout comme les précédents, excita les passions des protestants, que Renaudot, d'ailleurs, ménageait peu. Son ton tranchant et amer à l'égard des savants lui suscita de nombreux ennemis. Les critiques lui reprochèrent l'inexactitude de ses citations et de ses traductions et la facilité avec laquelle il trouvait la confirmation de ses opinions dans les expressions les plus douteuses. Renaudot se vit obligé de faire paraître une défense de ses deux ouvrages, Paris, 1717.

7° *Anciennes Relations de deux voyageurs mahométans du neuvième siècle sur l'Inde et la Chine*, Paris, 1718, in-8°. Ce récit est précédé d'une préface de Renaudot ; il s'y trouve d'intéressants détails sur les pays parcourus par les deux voyageurs.

Nous ne rappellerons plus, parmi les autres écrits, dissertations et manuscrits de l'auteur, que le *Jugement du public, particulièrement de l'abbé Renaudot, sur le Dictionnaire de Bayle*, Rotterdam, 1697, in-4°.

Cf. *Biographie univ.*, t. XXXVII, p. 334 ; Feller, *Biographie univ.*, t. II, p. 234 ; Iselin, *Lexique histor.-géogr.*, t. V, p. 1094.

STEMMER.

**RENÉGAT.** *Voyez* APOSTASIE.

**RENONCIATION.** *Voyez* RÉSIGNATION.

**RÉNOVATION DES VŒUX DU BAPTÊME.** Les anciens considéraient volontiers le Baptême comme une alliance contractée entre l'âme et Dieu. Le rite du Baptême favorise ce point de vue. En effet le baptisé doit faire la promesse de professer la foi catholique, de renoncer à Satan et à ses œuvres, d'observer les commandements de Dieu. Il ne reçoit la grâce du Baptême qu'après cette promesse. S'il est adulte il sait la promesse qu'il fait avant le Baptême ; il en est autrement quand le Baptême est administré à des enfants.

Ceux-ci ne contractent pas personnellement l'engagement qu'on prend en leur nom, puisqu'ils n'ont point encore l'usage de la raison. On se demande : Est-il nécessaire que l'alliance que l'en-

fant a contractée dans le Baptême par la bouche d'autrui, et sans en avoir la conscience, soit renouvelée et comme ratifiée par lui quand il est parvenu au plein usage de sa raison et de sa liberté? Cette rénovation n'est pas nécessaire, le contrat conclu par le mandataire étant parfaitement valable; il ne s'agit que d'apprendre à l'enfant baptisé, quand son âge le permet, qu'il doit tenir l'engagement pris en son nom. Aussi l'Église, depuis qu'on baptise généralement les enfants, n'a-t-elle jamais exigé que les enfants baptisés en bas âge renouvelassent les vœux de leur Baptême une fois parvenus à l'âge de discrétion.

On demande encore : N'est-il pas utile et désirable que les enfants baptisés, parvenus à l'âge convenable, acquièrent, par un acte liturgique formel, la conscience des obligations qu'ils ont contractées en recevant la grâce du Baptême et renouvellent eux-mêmes les vœux prononcés autrefois en leur nom? Personne ne répondra négativement. Donc, quoique la rénovation des vœux du Baptême ne puisse être considérée comme un complément essentiel et nécessaire du Baptême des enfants, toujours est-il qu'un acte solennel, une pieuse cérémonie rappelle l'attention de l'enfant, désormais capable de les comprendre, sur les vœux qui le lient, sur l'engagement qu'il a contracté en recevant les eaux purifiantes du sacrement. Nous ne croyons pas, cependant, que nulle part un tel acte liturgique soit prescrit et réglementé par l'Église. On a l'habitude de joindre cette rénovation des vœux du Baptême à la cérémonie si grave et si importante de la première communion. C'est incontestablement une occasion favorable et précieuse. Les enfants, préparés à la première communion, ont appris à connaître les dogmes et les devoirs de leur religion; ils savent, par conséquent, ce qu'ils promettent, et sont désormais en état de remplir leurs vœux en face des tentations et des dangers qui vont les assaillir; ils sont au moment de recevoir la plus grande des grâces après le Baptême. Il est, par conséquent, naturel et juste qu'en retour des bienfaits qui leur sont conférés ils renouvellent les engagements qui les unissent à Dieu. Cette cérémonie ne peut que rehausser la solennité et la salutaire impression de la première communion elle-même.

Il est donc important que les curés ne négligent pas une occasion aussi favorable d'imprimer au cœur et dans la mémoire des enfants le sentiment de leurs obligations. La Confirmation offre une occasion analogue, quand celle de la première communion a été négligée. Ce serait sans doute un acte liturgique grave et solennel que celui de la rénovation des vœux du Baptême fait par l'évêque lui-même avant ou après la Confirmation; mais diverses causes rendraient, le plus souvent, cette cérémonie difficile, telles que le concours extraordinaire des fidèles, le défaut d'espace, etc., etc.

BENDEL.

**RÉNOVATION DES SAINTES ESPÈCES.** On nomme ainsi la consécration de l'hostie destinée à être exposée dans l'ostensoir ou des saintes espèces destinées à la communion des fidèles, quand le prêtre consomme les hosties qui sont encore dans le saint ciboire.

Dans les premiers temps du Christianisme cette rénovation n'était pas d'usage, parce que tous les fidèles communiaient avec le prêtre et recevaient les saintes espèces consacrées pendant la messe même, tandis qu'on envoyait par des diacres la sainte communion aux malades. Il n'y avait pas d'exposition du saint Sacrement. Mais, lorsque les fidèles cessèrent de communier à la messe, que la communion se distribua

habituellement en dehors du saint Sacrifice, et qu'on adopta l'usage d'exposer le très-saint Sacrement à l'adoration des fidèles (1), on fut obligé de renouveler, de temps en temps, les saintes espèces, quand on pouvait craindre l'altération des éléments.

Cette rénovation est réglée par des ordonnances dont les principales dispositions sont les suivantes :

1. On renouvelle les espèces durant la sainte messe, mais jamais durant une messe des morts, en offrant et consacrant, avec la sainte hostie qui est sur la patène, les hosties qu'on veut consacrer. Après que le prêtre a communié sous les espèces du pain il dépose l'hostie nouvellement consacrée dans la demi-lune de l'ostensoir ; les hosties destinées à la communion des fidèles sont déposées dans le ciboire, qu'on a purifié à cet effet (2). S'il n'y a pas de ciboire particulièrement préparé, le prêtre, ayant bu le précieux sang, ouvre le tabernacle, prend le ciboire, consomme toutes les hosties et les particules qui peuvent rester, verse dans le ciboire du vin qui a servi à la première ablution, le boit ou le verse dans le calice, purifie le ciboire avec un purificatoire et y dépose les saintes espèces.

2. L'Église a aussi déterminé les délais dans lesquels doit se faire la rénovation des espèces. La sainte congrégation des Rites prescrit, en date du 5 avril 1572 : *Renovatio S. Sacramenti debet fieri qualibet dominica seu singulis octo diebus, non autem differri ad quindecim dies.* Les hosties qu'on destine à être consacrées doivent être fraîchement préparées, et, quand on les consacre, le prêtre distribue lui-même ou consomme les hosties qui restent. Ce délai est de rigueur surtout dans les églises et les temps humides.

(1) *Voy.* EXPOSITION DU TRÈS-SAINT SACREMENT.
(2) *Voy.* CIBOIRE.

Le synode de Prague, de 1605, présidé par l'archevêque Berka, ordonna ce qui suit : *Quinque saltem particulæ consecratæ sint semper in prædicto vasculo* (*in pixide*), *vel etiam plures ubi parochiæ frequentia vel magnus graviter ægrotantium numerus id requirit, quæ saltem semel in mense mutentur, præsertim feria quinta, si commodum erit, in qua Christus Dominus hoc sacramentum instituit, idque fiat ex hostiis ante viginti dies confectis* (1).

Hors ce temps on renouvelle toujours la sainte hostie destinée à l'ostensoir le jeudi saint (2), et on l'expose à l'adoration le vendredi et le samedi saint. On affiche ostensiblement dans la sacristie les époques où les saintes espèces doivent être renouvelées.

Cf. SACREMENT (SAINT).

VATER.

**RENTES** (ACHAT ET VENTE DE). Quoique l'Église, par la défense de prendre des intérêts pour de l'argent prêté aux pauvres, proscrivît directement l'usure (3) et cherchât à l'empêcher en érigeant des établissements publics de prêt, ou des monts-de-piété (4), elle ne s'opposait pas à ce que la fortune mobilière se développât à côté de la fortune immobilière, et permettait au capitaliste de prêter ses capitaux à un propriétaire d'immeubles moyennant le payement d'une rente annuelle. On nommait, au moyen âge, cette convention légale *achat et vente de rentes, emtio et venditio annui census,* parce qu'on considérait celui qui prêtait le capital comme un acheteur de rentes et celui qui payait la rente annuelle comme le vendeur. Cet achat

(1) *Synod. archidiæc. Pragensis*, cap. *de S. Eucharistia.*
(2) *Voy.* SEMAINE SAINTE.
(3) *Voy.* USURE.
(4) *Voy.* MONT-DE-PIÉTÉ.

de rentes était un contrat différent du prêt à intérêt ordinaire, en ce que ce n'était pas l'acheteur de rentes ou le capitaliste, mais le vendeur ou le débiteur, et celui-ci en tout temps, qui pouvait dénoncer le capital et pouvait s'affranchir du payement de la rente. Du reste l'acheteur de rentes pouvait, pour plus de sûreté, placer son capital sur les biens-fonds ou sur les immeubles du vendeur, et faire de sa rente une obligation personnelle, ou, à quelques égards, une dette contractée par le vendeur (1). Pie V voulut restreindre ces achats de rentes en ordonnant que la rente serait placée sur un bien immeuble déterminé (2). Cependant cette clause ne fut point observée en Allemagne, en Belgique, en France. On voit, dans l'ensemble, avec quelle sagesse l'Église a toujours su, sans sacrifier son idée, adapter sa défense de l'usure aux besoins du commerce civil.

PERMANEDER.

**RÉPUDIATION (LETTRES DE) OU DE DIVORCE.** *Voyez* MARIAGE CHEZ LES JUIFS.

**RÉORDINATION.** On nomme ainsi l'ordination d'un sujet qui a été ordonné d'une manière invalide. Elle a nécessairement lieu pour celui qui a été ordonné sans avoir été baptisé, ou qui a été ordonné par un incapable (par un consécrateur qui n'était pas évêque, ou, s'il s'agit des ordres mineurs, par un consécrateur qui n'avait pas de pouvoirs légitimes). Si celui qui ordonne est évêque, les ordres qu'il a conférés sont valables, lors même qu'il est hérétique, schismatique ou excommunié pour un motif quelconque. Seulement il est interdit de donner ou de recevoir les ordres dans ce cas, et ceux qui enfreignent cette défense sont passibles d'une peine (1). Si les ordinations des Anglicans sont déclarées invalides, cela vient, non de ce qu'elles sont conférées par des évêques hérétiques et schismatiques, mais de ce qu'il y a eu interruption dans la succession de leurs évêques depuis les Apôtres, et de ce qu'il y a des défectuosités essentielles dans la forme et la matière de leur ordination (2). Une défectuosité essentielle dans la forme et la matière, l'omission totale ou l'altération essentielle de cette forme ou de cette matière rendent l'ordination invalide et la réordination nécessaire.

Il y a controverse entre les théologiens sur ce qui constitue la forme et la matière du diaconat et du sacerdoce, les uns (surtout au moyen âge) considérant comme telle la simple transmission du calice et de la patène avec les paroles qui l'accompagnent, les autres admettant une forme et une matière doubles, savoir, la transmission du calice et de la patène et l'imposition des mains; un troisième parti enfin (les modernes) n'admettant que l'imposition des mains et les paroles dites en même temps par le consécrateur. Les théologiens qui sont de ce dernier avis entendent par la seconde imposition des mains celle que fait l'évêque en même temps que les prêtres assistants, vers la fin de l'ordination, au moment où il dit l'oraison du rituel relative à cette imposition (χειροτονία). L'Église n'a rien décidé à ce sujet; dans la pratique elle prescrit d'avoir égard à toutes ces opinions, parce qu'elles peuvent toutes se justifier, et que, dans les cas où il s'agit de la validité des sacrements, il faut toujours choisir le parti le plus sûr, *pars tutior* (3). Elle prescrit, par consé-

(1) *Extrav. comm.*, c. 1, 2, *de Empt. et vend.*, III, 5.

(2) Pie V, Const. *Cum onus*, de 1568, in *Bull. Rom.*, t. IV, p. III, p. 52.

(1) *Voy.* ORDINATION.

(2) Cf. HAUTE-ÉGLISE.

(3) *Voy.* SACERDOCE (ordination).

quent, de renouveler, *sous condition*, toute l'ordination si on a omis la transmission du calice avec le vin et de la patène avec le pain (1). Il en serait de même si l'on avait omis la seconde imposition des mains (2), s'il manquait quelque chose d'essentiel dans l'une ou l'autre de ces impositions, ou dans la transmission du calice et de la patène.

Ces dispositions, qui imposent une réordination complète, ne semblent pas tout à fait d'accord avec certaines dispositions du droit canon, telles que c. 1, X, *de Sacramentis non iterand.*, I, 16, et c. 3, X, *Presbyter. de sacrament.*, I, 16. Mais le Pape dit simplement que, dans le cas où la Confirmation a eu lieu sans le saint chrême, et seulement avec de l'huile, dans le cas où le consécrateur a omis l'imposition des mains, il ne faut pas renouveler, mais compléter le sacrement ou l'ordre, en suppléant à ce qui a été omis, *caute supplendum quod incaute fuerat prætermissum*. On a prétendu voir en cela une décision favorable à la première opinion, suivant laquelle la transmission des vases sacrés, accompagnée des paroles sacramentelles, constituerait la forme et la matière du sacrement, parce qu'il n'est question que de suppléer à ce qui manque et non de renouveler l'ordination. On oppose à cet argument la rénovation du Baptême, cas tout à fait analogue. On rènouvelle le Baptême quand les cérémonies accomplies étaient invalides, sans toutefois qu'on recommence les cérémonies mêmes (par exemple l'exorcisme) qui ont été régulièrement accomplies. D'après cette analogie il faudrait renouveler l'imposition des mains sans recommencer les autres cérémonies.

Habert, *Théol. dogm. et morale*, t. VII; *de Ord.*, c. 7, quæst. 5.

KERKER.

(1) Décr. de la S. C. des Rites, dans Ben. XIV, *de Synod. diœces.*, l. VIII, c. 10, § 13.

(2) *Voir* Liguori, qui en réfère à ce sujet à une décision de la S. C. des Rites. Neyraguet, *Compend. Theol. moral.* S. Alph. Liguori, tract. XXIV, c. 2, n. 5. Cf. quæst. 11.

**RÉPARATION.** La réparation de l'injustice ou du tort commis à l'égard d'autrui est une partie essentielle du repentir chrétien; elle est, par conséquent, au moins quant à la résolution de l'accomplir, une condition de l'absolution, et, l'absolution prononcée, une partie de la satisfaction. Quant à l'injustice commise à l'égard de Dieu, la réparation se fait par l'aveu de la faute, dans la confession et hors de la confession (aveu public, *Confiteor* de la sainte messe, réparation devant le très-saint sacrement de l'autel) (1).

Tantôt la réparation est directe, comme quand on revient sur le tort qu'on a fait au prochain en le blessant dans son honneur ou ses sentiments de piété; tantôt elle est accessoire, comme quand on dédommage celui dont on a lésé les droits ou la propriété; tantôt approximative, quand on est dans l'impossibilité de réparer soi-même le tort (2).

Faut-il que la réparation ait lieu en paroles formelles? Peut-elle être remplacée par l'expression de sentiments bienveillants et respectueux, par des salutations, des services, des invitations, etc.? Devant qui doit-elle se faire? Peut-on l'omettre quand on a été lésé soi-même par celui envers qui on avait un tort? Faut-il réparer un tort dont on a été judiciairement puni? Le confesseur doit-il toujours insister pour que la réparation ait lieu? — Toutes ces questions ne peuvent être résolues *a priori* et *in abstracto*. Il

(1) II *Rois*, 24, 10. *Luc*, 15, 21.

(2) *Gen.*, 50, 15-18. *Matth.*, 5, 23, 24. *Luc*, 12, 58; 19, 8.

faut les résoudre, dans chaque cas particulier, suivant les principes de la justice, de la charité et de la prudence.

Cf. Alph. de Liguori, *Théol. mor.*, Rome, 1767, t. III, *tract.* VI, n° 986-990; Hirscher, *Morale*, t. II, 4e édit., p. 476. MACK.

**REPENTIR** ou **CONTRITION**. Une partie essentielle de la pénitence, comme vertu, et par conséquent une partie intégrante du sacrement de Pénitence est le repentir ou la contrition. Le concile de Trente, dans sa quatorzième session, définit le repentir « une douleur intérieure et une détestation du péché commis, avec le ferme propos de ne plus pécher, » et plus loin il le nomme « la haine du péché. » Toutes ces expressions désignent des actes négatifs de la volonté; car l'essence d'un vrai repentir est d'être un acte de la volonté, et non un simple sentiment du cœur. Or la volonté agit positivement ou négativement, voulant qu'une chose soit, ou voulant qu'une chose ne soit pas. Si l'acte positif par lequel la volonté s'arrête à un objet pour le désirer et l'acquérir peut être considéré comme l'amour, l'acte négatif qui repousse et éloigne un objet peut être appelé la haine. Quand l'homme veut se détourner du péché pour se retourner vers Dieu il ne suffit pas qu'il abandonne le péché et que celui-ci cesse d'être l'objet de sa volonté; il faut que la volonté se tourne activement contre le péché, il faut qu'elle le haïsse, quel qu'il soit et quelque part qu'il se trouve. De là l'*universalité* du repentir ou de la contrition. Quand le pécheur hait le péché comme péché, il ne peut pas se repentir de tel péché et non de tel autre; tous les péchés, portant le même caractère de criminalité, doivent devenir de la même manière l'objet de sa haine.

Cette haine universelle, par rapport au péché personnellement commis, est l'*aversion* ou l'*horreur* du péché. Cette aversion n'est pas le vain regret d'avoir commis le péché, ce n'est pas une velléité inefficace, mais la ferme volonté de ne l'avoir pas commis s'il était possible. Une volonté de ce genre, qui se dirige vers le passé, a sans doute l'impossible pour objet, puisque ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été; mais elle n'est pas inefficace pour cela; car, si elle ne peut pas abolir en lui-même le fait coupable, elle rompt le rapport permanent entre le fait et la volonté; si elle ne peut obtenir que le fait ne subsiste plus en lui-même, elle peut faire qu'il ne subsiste plus dans la volonté de son auteur.

Quand on considère le repentir comme une *douleur* on entend une douleur morale, qui est aussi naturellement associée à la fuite et à l'aversion de ce qu'on redoute que le plaisir est associé à la recherche et au désir de ce qu'on aime. L'aversion ou l'horreur veut que le péché ne soit pas, et précisément l'impossibilité d'anéantir sous tous les rapports le péché, contrairement au désir de l'âme, opère la douleur. Cette douleur morale réagit ordinairement sur les émotions de l'âme et peut devenir une souffrance physique qui se répand en larmes, tout comme la douleur purement sensible peut exciter une douleur plus profonde, une souffrance morale. Quoique l'on puisse soutenir en général que, là où manque l'émotion douloureuse du cœur, la douleur qu'éprouve la volonté du pécheur n'est pas sérieuse, cependant cette réaction n'est pas précisément nécessaire; elle dépend de l'organisation plus ou moins sensible de l'individu, de sorte qu'une sérieuse douleur de la volonté et avec elle un vrai repentir peuvent exister sans se faire sentir dans le cœur ou s'exprimer par l'émotion physique. Quand donc on affirme que le vrai repentir doit être la plus grande

douleur possible, cela ne veut pas dire qu'elle doive être ressentie avec plus de vivacité qu'aucun autre mal ; cela veut dire que la douleur doit être relativement extrême, *appretiative summus*, c'est-à-dire que la volonté doit rejeter absolument le péché, et par conséquent lui préférer toute espèce de mal possible.

Enfin le vrai repentir renferme la résolution de l'amendement, le ferme propos de se corriger, car la haine et l'aversion du péché ne doivent pas se tourner exclusivement vers le passé; il faut que la volonté, qui veut que le péché ne soit plus dans le passé, ce qui n'est pas en son pouvoir, veuille d'autant plus qu'il ne soit plus dans le présent ni dans l'avenir, lesquels sont en son pouvoir. C'est donc dans le ferme propos que le repentir se manifeste réellement comme l'acte de la volonté, et se manifeste efficacement, à l'encontre de la douleur du cœur, qui est purement négative.

Il faut que ce propos s'exprime par un acte positif de la conscience et de la volonté, afin de révéler le repentir dans sa vérité, sa sincérité, son authenticité.

Si le repentir doit avoir la rémission du péché pour conséquence il faut que son *motif* soit surnaturel. Un motif naturel serait de ne voir dans le péché qu'un mal temporel, de ne le haïr que comme tel, par exemple parce qu'il a pour effet la honte, la maladie, etc. Dans ce cas ce n'est pas le péché comme péché qui est détesté, ce sont ses conséquences préjudiciables et fâcheuses ; un tel repentir ne produit en aucune façon la rémission des péchés. Mais c'est un motif surnaturel du repentir que d'envisager et de haïr le péché comme un mal éternel, comme la cause de l'éternelle damnation ou comme un outrage infini fait à la bonté de Dieu. Le repentir qui considère le péché comme la source de la damnation éternelle, et qui la déteste par *crainte* de l'enfer, est un repentir imparfait, c'est l'attrition, *attritio*, tandis que le repentir qui considère le péché comme un outrage fait à Dieu, et le déteste par amour de Dieu, est le repentir parfait, la contrition dans le sens strict, *contritio*.

Le péché en lui-même n'est pas l'objet immédiat, mais bien l'objet médiat de l'attrition, vu que la peine éternelle n'est pas une conséquence accidentelle, mais essentielle du péché. Quand donc le péché est séparé dans la conscience du pécheur de la peine éternelle, de telle sorte qu'il déteste le péché par crainte de l'enfer, et que cependant il continuerait à vouloir le péché si l'enfer n'existait pas, la crainte est tout à fait servile, *timor serviliter servilis*, et le repentir qu'elle produit n'a aucune valeur morale. Mais quand la peine de l'enfer est reconnue comme la suite de la nature intime du péché et comme la manifestation de son ignominie ; quand surtout elle est comprise non-seulement comme une peine, un châtiment, un tourment, *pœna sensus*, mais comme la séparation éternelle de Dieu, *pœna damni*, alors la crainte s'élève au-dessus du sentiment servile, *timor initialis*, et le concile de Trente (1) dit du repentir qu'engendre cette crainte initiale, contrairement à la doctrine des réformateurs (2) : « Le repentir imparfait, qui se nomme attrition, parce qu'il naît soit de la considération de l'ignominie du péché, soit de la crainte de l'enfer et de ses peines, en supposant qu'il exclut la volonté de pécher et conçoive l'espoir du pardon, non-seulement ne fait pas de l'homme un hypocrite et un plus grand pécheur, mais il est un don de Dieu et un mou-

(1) Sess. XIV, c. 4.
(2) *Voy.* PÉNITENCE.

vement du Saint-Esprit, lequel, sans demeurer encore dans l'âme, la meut, la dirige, la fait avancer dans la voie de la justice; et, quoique par lui-même et sans le sacrement de Pénitence il ne puisse faire arriver le pécheur à la justification, il le dispose (*disponit*) à recevoir la grâce divine dans le sacrement de Pénitence. »

C'est donc l'enseignement positif de l'Église que le repentir né de la crainte surnaturelle *dispose* ou *prépare* à la rémission du péché par le sacrement de Pénitence. Mais on demande si cette préparation unique suffit, si elle est la préparation la plus prochaine, ou si elle n'est qu'une préparation éloignée, ne pouvant être complétée que par l'amour. La controverse à ce sujet se perpétua avec une grande vivacité entre les théologiens, pendant le dix-septième et le dix-huitième siècle. François Victoria avait le premier soutenu la première opinion. Son disciple Canus et Dominique Soto l'avaient sérieusement motivée, et, Suarez et Vasquez l'ayant également admise, elle avait obtenu une telle autorité que le Pape Alexandre VII pouvait en dire, en 1667 : *Hodie inter scholasticos communior videtur*. L'opinion contraire l'emporta au dix-huitième siècle, surtout par l'influence des théologiens français (1).

Le concile de Trente ne décida rien à cet égard, car, comme, suivant le récit du cardinal Pallavicini, on proposait, pour la première fois, dans le passage cité plus haut, de dire que l'attrition *suffisait, sufficere,* dans le sacrement pour opérer la rémission des péchés, on résolut, à la demande de l'évêque de Tudéla, de se servir de l'expression plus générale de disposer, *disponere,* qu'on pouvait aussi bien entendre d'une disposition éloignée que de la disposition la plus prochaine. Cependant on peut conclure d'autres décisions du concile qu'il considère au moins un *commencement d'amour* comme la préparation nécessaire de la justification, et qu'ainsi le repentir par la crainte seule, sans aucun amour, n'est pas une préparation suffisante pour le sacrement de Pénitence; car, dans sa VI[e] session, où les divers actes de la disposition nécessaire à la justification sont énumérés, il est dit que « les pécheurs se tournent de la crainte de la justice divine à la considération de la miséricorde de Dieu et s'élèvent ainsi à l'espérance, puisqu'ils ont la confiance que Dieu leur sera favorable pour l'amour du Christ, qu'ils *commencent à l'aimer comme la source première de toute justice,* et qu'ils sont, par conséquent, mus par la haine et l'aversion du péché, etc.; » et de même le canon 3, correspondant à ce passage, cite l'acte d'amour et de contrition, à côté des actes de foi et d'espérance, comme condition nécessaire de la justification. Si, en outre, il est dit que, parmi les préparations nécessaires au sacrement, le pécheur doit former la résolution d'observer les commandements, il faut évidemment que cela se rapporte au plus grand des commandements, à celui de l'amour, la résolution d'aimer supposant, sans aucun doute, un commencement d'amour. C'est pourquoi il est dit, session XIV, c. 4, que le repentir renferme « la résolution et le commencement d'une vie nouvelle. » Enfin, s'il est dit, session VI, c. 6, que « la justification est un renouvellement de l'homme intérieur par la libre admission des grâces et des dons de Dieu, » et si l'amour surtout est appelé un de ces dons divins, on ne peut concevoir que l'amour soit librement admis sans un commencement d'amour. D'après ces motifs il y a très-peu de théologiens qui excluent entièrement l'amour de l'attrition. Du reste, dans un décret du 5 mai 1667, le

(1) *Voy.* Launoy.

Pape Alexandre VII défendit, sous peine d'excommunication, de frapper l'une ou l'autre opinion d'une censure théologique ou de la qualifier d'une manière injurieuse.

Une autre controverse s'ajouta à cette première sur la question de savoir *quel amour* était nécessaire pour que l'attrition suffît à la rémission des péchés. L'opinion la plus commune s'en tient au *diligere incipiunt* du concile et ne demande qu'un commencement d'amour. On considère comme tel l'amour qui naît de l'espérance en la miséricorde divine, qui, par conséquent, aime Dieu, non pas tant parce qu'il est bon en lui-même que parce qu'il est bon envers nous, et qui a, par conséquent, pour motif le plus intime, non pas simplement le désir de l'éternelle béatitude, *amor concupiscentiæ*, mais encore la reconnaissance pour sa bonté et sa grâce divine, *amor gratitudinis*.

En revanche l'école plus stricte des Thomistes exige l'amour qui aime Dieu *pour lui-même et par-dessus tout*, *amor benevolentiæ*, et ne considère la différence de l'amour, dans l'attrition et la contrition, que comme graduelle et non spécifique. Mais il n'est guère possible de poser des lignes de démarcation aussi rigoureuses dans la sphère de l'amour; l'homme ne peut pas penser uniquement et égoïstiquement à lui-même dans l'amour de concupiscence et de gratitude, et ne peut pas s'oublier complétement dans l'amour de bienveillance. Le sens fondamental de cette doctrine est, d'après le *Catéchisme romain*, que le pécheur peut obtenir la rémission du péché par le bienfait du pouvoir des clefs, lors même que son repentir et sa pénitence ne sont pas tels que l'exigerait la nature du péché, qui est un outrage infini fait à Dieu.

Quant à la contrition, elle est par elle-même en rapport avec la rémission du péché, et le concile de Trente lui attribue la vertu « de réconcilier l'homme avec Dieu avant même qu'il ait reçu réellement le sacrement de Pénitence (1). » Elle tient cette vertu de l'amour qui la parfait, vu que l'amour et le péché ne peuvent subsister ensemble dans une âme; non pas que l'acte propre de l'amour opère par lui-même la rémission des péchés, mais Dieu a promis son amour à ceux qui l'aiment (2), il a promis de demeurer en eux (3). Il résulte de là que, pour que le repentir soit parfait, il faut que l'amour soit parfait. Toutefois la perfection de l'amour ne se mesure pas d'après la tendresse du sentiment qu'on éprouve pour Dieu, mais d'après la force de la volonté qui estime Dieu au-dessus de tout, et par conséquent préfère se priver de tout plutôt que de Dieu. Cette énergie de la volonté ne peut pas demeurer enfermée en elle-même; il faut qu'elle se révèle par le fait et qu'elle ait pour objet la volonté divine révélée dans sa sainteté infinie. Elle se manifeste dès lors comme l'effort et le désir ardent, incessant et efficace, de réaliser par toute sa vie la volonté de Dieu, par conséquent non-seulement d'accomplir les stricts commandements, mais d'atteindre la sainteté et la perfection chrétiennes sous tous les rapports. L'amour et le péché étant inconciliables, et la promesse faite à l'amour étant absolue, on ne peut pas dire que ce n'est que dans des cas extraordinaires ou à l'article de la mort qu'on obtient la rémission des péchés, en dehors du sacrement, quoiqu'il soit douteux que les cas de repentir parfait soient très-fréquents.

Du reste, si la contrition opère la rémission des péchés avant que le sa-

(1) Sess. XIV, c. 4.
(2) *Prov.*, 8, 17. *Jean*, 14, 21, 23.
(3) *Jean*, 14, 23. I *Jean*, 4, 16.

crement soit réellement reçu, elle ne l'opère pas en général sans le sacrement; il faut que le désir et la volonté de recevoir le sacrement, *votum sacramenti*, existent au moins implicitement (1). Le pécheur reçoit par conséquent, *spirituellement*, dans cet acte, le sacrement. L'absolution sacramentelle qui est donnée dans et par le sacrement est la rémission visible et ecclésiastique des péchés, en conséquence de la rémission divine, invisible et immédiate. De même que le désir du sacrement est moralement nécessaire, parce que personne ne peut, sans blesser l'humilité, avoir la conviction qu'il possède l'amour parfait de Dieu et qu'il n'a par conséquent pas besoin du sacrement, de même la réception réelle de l'absolution est moralement nécessaire pour que l'Église soit caution de la rémission actuelle des péchés, vu que la rémission directe du péché par Dieu est aussi incertaine que la conviction subjective de la perfection du repentir. Le pécheur contrit doit toujours agir dans la supposition que son repentir est encore imparfait; mais, d'un autre côté, il ne doit pas se contenter d'un repentir imparfait, il doit s'efforcer de se perfectionner dans l'amour; surtout il ne peut pas se reposer sur l'attrition née uniquement de la crainte, vu qu'il est toujours incertain qu'elle soit suffisante pour la rémission des péchés, et que, toutes les fois qu'il s'agit d'un sacrement, il faut choisir le parti le plus sûr.

REINHART.

**RÉPERTOIRE.** *Voyez* ÉGLISE (*inventaire d'*).

**RÉPHAÏTES**, רְפָאִים, c'est-à-dire les Géants (de رفه, *altus*, *excelsus fuit*); LXX, Ῥαφαΐν; Vulg., *Rephaim*, *Gigantes*. Du temps d'Abraham ils habitaient toute la partie de la Palestine à l'orient du Jourdain et formaient trois

(1) *Conc. Trid.*, XIV, c. 4.

royaumes (1); plus tard deux de leurs tribus, les Émim (הָאֵמִים, les terribles et les Sumsummim (זַמְזֻמִּים, *populi strepentes*) (2), peuples nombreux et d'une stature élevée (3), furent repoussées des parties méridionales de la Pérée par les Moabites et les Ammonites (4), et s'arrêtèrent, ce semble, au nord de Galaad et de Basan. Le Deutéronome (5) appelle tout Basan le pays des Réphaïtes. Au moment où les Israélites conquirent le pays le souverain des derniers de ces géants était Og, roi de Basan (6), qui fut vaincu et dont le pays fut donné à la demi-tribu de Manassé (7). On cite aussi des Réphaïtes dans la partie transjordanique de la Palestine, à côté des Phérésiens, sur le mont appelé plus tard mont d'Éphraïm (8).

Il y avait encore des restes de ce peuple au temps de David (9). Les historiens et les exégètes ont des opinions divergentes sur l'origine de ce peuple. Suivant les uns (10) les Réphaïtes, comme les Énacites, étaient des aborigènes; les Cananéens les anéantirent, et au moment de la conquête des Israélites il n'y avait plus que des débris de ce peuple. D'autres (11) les

(1) *Gen.*, 14, 5.
(2) D'après Gésén., *Thes.*, I, 410.
(3) *Deut.*, 2, 10 et 21.
(4) *Ib.*, 2, 10, 20.
(5) *Ib.*, 3, 13.
(6) *Ib.*, 3 11. *Jos.*, 12, 4.
(7) *Deut.*, 3, 13.
(8) *Gen.*, 15, 20. *Jos.*, 17, 15.
(9) Cf. II *Rois*, 21, 16-22. I *Par.*, 20, 4-8, où ils sont appelés, non pas הָרְפָאִים, mais toujours יְלִידֵי הָרָפָה, comme les בְּנֵי הָעֲנָק - עֲנָקִים.
(10) Par exemple Bertheau', *sur l'Hist. des Israélites*, p. 138. Ewald, *Histoire du peuple d'Isr.*, I, p. 274. Lengerke, *Canaan*, I, p. 179.
(11) Kurz, *Aborigènes de la Palest.*, dans la *Gazette de Rudelbach et Guerike*, 1845, et surtout Keil, *Comm. sur le livre de Josué*, p. 230, 231.

comptent parmi les populations cananéennes et reconnaissent en eux, comme dans les Énacites, une branche d'Amorrhéens remarquables par leur grande taille.

Au sud-ouest de Jérusalem, sur les frontières des tribus de Benjamin et de Juda (1), se trouve la vallée de Rephaïm, עֵמֶק, vallée des Géants (κοιλὰς τῶν γιγάντων, τιτάνων chez les Septante), séparée par une crête de rochers peu élevés de la vallée d'Hinnom. Elle est large, s'incline peu à peu vers le sud-ouest, se resserre en une vallée plus profonde et plus étroite, Wady el Werd (2), qui servit souvent de campement (3). KÖNIG.

**RÉPLIQUE.** *Voyez* DUPLIQUE.

**RÉPONS**, prières alternatives que le prêtre officiant ou un chantre entonne et que le chœur ou le peuple achève. Ces prières alternatives étaient déjà en usage dans l'Ancien Testament, d'où elles passèrent dans l'Église. On s'en servit durant le saint sacrifice de la messe, dans diverses cérémonies liturgiques et dans l'office canonial. On doit à S. Chrysostome l'ordre qu'il établit à cet égard dans le bréviaire. Toutefois la manière dont on se servait des répons était diverse. Tantôt on répétait le fragment du verset d'un psaume en entier, tantôt on ne reprenait que les derniers mots, ou bien l'on répondait à chaque verset du psaume, ou bien encore on répondait à des oraisons liturgiques en répétant quelques mots tirés d'un psaume ou d'un passage de l'Écriture adapté à la circonstance. Le but de ces répons était d'exprimer la part que les fidèles prenaient à l'office divin, de maintenir parmi eux, d'une manière actuelle et vivante, la communauté de prière, et d'exprimer les sentiments et les résolu-

(1) *Jos.*, 15, 8; 18, 16.
(2) Robinson, *Pal.*, I, 365.
(3) II *Rois*, 5, 18, 22; 23, 13. I *Par.*, 11, 15.

tions que faisaient naître la lecture de la parole sacrée, les prières de la liturgie, les saintes cérémonies de l'Église.

Les répons en usage dans l'office portaient diverses dénominations. Les uns se nommaient *responsoria de auctoritate;* ils étaient pris dans l'Écriture et étaient principalement en usage durant le temps pascal; les autres, *responsoria historica;* ils étaient empruntés à la vie ou à la légende des saints et se chantaient le jour de leur fête. On appelait *responsoria in duodecim lectiones* ceux qu'on chantait le dimanche dans la semaine des Quatre-Temps. Dans le bréviaire il y a de *grands* et de *petits* répons. Les grands suivent les leçons de Matines; les petits, *responsoria brevia*, viennent après les capitules des petites heures. On avait surtout cette habitude dans les couvents, où, après les leçons, on chantait une prière qu'entonnait une partie du chœur et que terminait l'autre partie. On introduisit aussi le *Gloria Patri*, etc., dans le dernier répons des leçons. Amaury attribue cet usage aux Papes du septième siècle. Le quatrième synode de Tolède prescrit d'omettre le *Gloria Patri* les jours de deuil; c'est pourquoi on ne le dit pas aux répons de l'office des Morts, de la Passion et de la semaine sainte. En place du répons de la dernière leçon, sauf les dimanches et féries de l'Avent, les féries de jeûne et à la fête des SS. Innocents, on chante l'hymne *Te, Deum, laudamus*. Cet usage fut introduit par le Pape Gélase Ier.

On donna un nom particulier au répons chanté, comme assentiment à la lecture entendue par les fidèles, au moment où le diacre allait à l'ambon pour lire l'Évangile; on l'appela *Graduel*, du nom des degrés sur lesquels se posaient les chantres (1). L'Offertoire avait

(1) *Voy.* GRADUEL.

autrefois la forme d'un répons. On en trouve encore une trace dans l'offertoire de la messe des Morts; car, après le verset, *quam olim Abrahæ promisisti et semini ejus*, on reprend toute la première partie de l'Offertoire.

VATER.

**RÉPROBATION.** *Voyez* PRÉDESTINATION.

**RÉPROBATION** *d'une secte dans l'État*. *Voyez* HÉRÉSIE, RÉFORME (*droit de*), SOCIÉTÉ RELIGIEUSE, RELIGION (*exercice de la*).

**RÉPUDIATION.** *Voyez* MARIAGE.

**REQUIEM.** On désigne par ce mot la messe qui, suivant le Missel romain, se célèbre pour les morts, et qui commence par le mot *Requiem*. Comme primitivement l'*Introït* était le commencement de la messe, on prit l'habitude de désigner les messes par le premier mot de l'*Introït*; ce qui est encore la coutume pour les messes votives de la sainte Vierge, dans l'Avent, qu'on nomme *Rorate*, et, comme nous venons de le dire, pour la messe des Morts, qu'on appelle *Requiem*.

Le Missel romain renferme quatre messes pour les morts :

1. *Missa in commemoratione omnium fidelium defunctorum*, qu'on ne dit, comme l'indique le titre, qu'une fois par an, le jour des Morts;

2. *Missa in die obitus seu depositionis*, qu'on dit le jour même de l'enterrement ou le jour même de la mort, là où tel est l'usage, de même que le troisième, le septième et le trentième jour après le décès, auquel cas on intercale une oraison, une secrète et une postcommunion spéciales;

3. *In anniversario defunctorum*, pour l'anniversaire de la mort d'un défunt;

4. *In missis quotidianis defunctorum*, messes votives pour les défunts, dites à la demande des fidèles dans le courant de l'année. Les messes des morts répondent au vœu de l'Église, qui désire venir en aide aux âmes des trépassés par la prière et le saint Sacrifice.

La messe *in die obitus* ne se dit point habituellement. Le premier *requiem* se célèbre le jour de l'enterrement, *missa solemnis*, *præsente corpore*; il est considéré comme *dies tertius*. Puis vient le septième, *septimus*, et enfin le trentième, *tricesimus*, et, à la fin de l'année, l'anniversaire, *anniversarius*. Les messes des morts, sauf celles du jour des Trépassés, sont des messes votives, et sont permises, qu'on les chante ou non, les jours où l'on peut célébrer d'autres messes votives (1).

Mais les grand'messes des morts ont certains priviléges. Ainsi la messe solennelle, *præsente corpore*, peut être chantée tous les jours de l'année, sauf les trois derniers jours de la semaine sainte, le dimanche de Pâques, le dimanche de la Pentecôte et les jours de fête double de première classe chômés. La question n'est pas résolue de savoir si la messe chantée le lendemain de l'enterrement jouit du même privilége; Schmid, dans sa *Liturgique* (2), le pense; mais les décisions de la sainte congrégation des Rites, du 25 avril 1781 et du 7 septembre 1816, sont contraires. Les messes de *Requiem* chantées le 3, 7, 30 et le jour anniversaire, tout comme les messes chantées pendant l'année par suite de dispositions testamentaires, peuvent être dites tous les jours, sauf les dimanches, les fêtes ordonnées, les fêtes doubles de première et de seconde classe, et durant l'octave de la Fête-Dieu. Les messes privées, *pro defunctis*, peuvent être dites les mêmes jours que les autres messes votives, et dans les églises de campagne, où l'on doit dire des messes annuelles fondées, et où l'on serait

(1) *Voy.* MESSE.
(2) T. II, p. 79.

souvent obligé de les renvoyer trop loin si l'on devait attendre une férie, une fête simple ou semi-double, il est permis de dire une messe basse de *requiem*, pour un testateur, même un jour de fête double (1). On peut, vraisemblablement, étendre cette permission à une messe basse le jour de l'enterrement (2). Jamais on ne peut dire ou chanter un *requiem coram exposito ss. Sacramento;* mais il est permis, les jours où un *requiem* serait interdit d'après les rubriques, d'appliquer la messe du jour aux défunts et d'en faire mémoire, *ne dilatio animabus suffragia expectantibus detrimento sit.* L'usage de la messe pour les morts est aussi ancien que la messe même. C'est un besoin du cœur humain, comme une prescription de la foi chrétienne, de prier pour les morts ; or le saint Sacrifice est la plus efficace des prières, et c'est pourquoi, dès l'origine du Christianisme, on offrit le saint Sacrifice pour les défunts, soit le jour de leur mort, soit le jour de l'enterrement, soit immédiatement après (3).

BENDEL.

**RES SACRA.** *Voy.* CHOSES SACRÉES.

**RESCRIT DE GRACE.** *Voyez* l'article suivant.

**RESCRIT PONTIFICAL.** Les édits du Saint-Siége sont, en général, désignés sous le nom de Constitutions, *constitutiones*, et sont, au point de vue de la forme, ou des *brefs* ou des *bulles* (4); au point de vue de la matière ce sont ou des ordonnances générales pour toute l'Église, ou des décisions particulières destinées à certains pays, à certaines provinces, à certains diocèses, donnant tantôt des solutions sur des questions de droit relatives à des parties en litige, *decreta* s. *sententiæ;* tantôt des mandats adressés à des autorités ecclésiastiques dans des affaires ressortant de leurs attributions, *mandata;* tantôt des instructions relatives à l'exécution des ordonnances antérieures, *instructiones.* Cependant l'espèce la plus ordinaire des édits pontificaux est celle des rescrits, *rescripta* s. *litteræ*, qui sont, en général, des réponses à des demandes adressées au Saint-Siége par des évêques dans des affaires litigieuses ou à des prières ayant pour objet une faveur particulière. De là la distinction des rescrits de justice, *rescripta justitiæ*, et des rescrits de grâce, *rescripta gratiæ.* Les livres de droit canon renferment, sous le titre de *de Rescriptis* (1), des dispositions détaillées sur les conditions qui rendent les rescrits valides, sur leurs effets, sur le moment où leur autorité commence et où elle finit. Nous allons en donner le résumé.

Un rescrit de justice, *in causa justitiæ*, doit, en général, être demandé par celui qui est en cause ou par son mandataire spécial ; un rescrit en grâce peut être demandé pour un tiers, sans mandat; seulement il ne faut pas que l'impétrant soit une personne illégitime, et les canons désignent comme tel un faux mandataire, celui auquel on a retiré ses pouvoirs, ou qui est frappé de la grande excommunication (2).

La demande doit être fondée sur la vérité, qui, suivant le droit canon, est présumée.

Un rescrit subrepticement obtenu est nul et peut être attaqué, par tout intéressé, *ex capite obreptionis vel subreptionis.* Si cependant la demande n'est fondée que sur une erreur ou une ignorance excusable, le rescrit est nul ou valide suivant que le faux exposé

(1) Decret. S. R. C. du 19 juin 1700.

(2) Cf. decr. S. R. C. des 12 septembre 1840 et 22 mai 1841.

(3) *Voir* Bintérim, *Memorab.*, t. IV, p. III, p. 567.

(4) *Voy.* BREF.

(1) Cf. Greg. IX, lib. I, tit. III. Sext. I, 3. Clém., I, 2.

(2) C. 26, 33, X, *de Rescript.*, I, 3.

porte sur le fond de la demande ou des circonstances accessoires.

Celui qui est chargé de l'exécution du rescrit, *executor rescripti*, s'il a connaissance de l'erreur, est, d'office, obligé d'en donner connaissance.

Quant au rescrit, pour qu'il soit valable il faut d'abord qu'il soit authentique. Il est suspect d'être faux ou falsifié s'il renferme une contradiction ou quelque chose qui soit contraire au bien général, au droit d'un tiers (1), s'il est raturé dans des passages importants, s'il est souillé jusqu'à être illisible.

De plus il faut qu'il soit rédigé dans la forme voulue, quant à la langue; puis quant au style curial, concernant les titres, les signatures, les formules, et, enfin, quant à certaines formalités particulières, telles que le fil, le papier, les sceaux. En général un rescrit papal ne fonde qu'un droit privé pour l'impétrant, *jus singulare*. Il n'a une valeur de droit commun que lorsqu'il exprime formellement qu'il doit avoir cette extension, s'il est promulgué solennellement comme un édit universel, s'il est inséré dans le *Corpus Juris canonici*. Du reste, dans la règle, un rescrit spécial déroge à un rescrit général; un rescrit nouveau à un ancien, s'il porte expressément cette clause; au cas contraire l'ancien subsiste à côté du nouveau, en supposant que les deux rescrits soient de la même nature et aient la même portée. Un rescrit de justice est valable à dater du jour de la notification; il s'éteint par la mort d'une des parties, par conséquent par la mort de celui qui l'a donné, de celui qui l'a reçu, ou de celui contre qui il a été dirigé, ou, enfin, de l'exécuteur, si c'est une personne physique; mais, dans tous les cas, il ne subsiste qu'autant que la cause est entière, *res integra*.

(1) C. 13, 15, X, *de Off. et pot. jud. deleg.*, I, 22.

Un rescrit de grâce est valable du jour de sa rédaction, et s'éteint d'abord par la renonciation volontaire de celui qui l'a reçu, puis par le retrait de celui qui l'a donné, fondé sur de justes motifs; enfin par la mort des parties : de celui qui l'a reçu, si la grâce est personnelle; de celui qui l'a rendu, si c'est un *rescriptum faciendæ gratiæ* ou *gratiæ ad beneplacitum concessæ* (1), mais non si c'est un *rescriptum factæ gratiæ*.

Cf. *Codex Justinianeus. Voyez* GRACE (*lettre de*).

**RÉSEN** (רֶסֶן, qui a la forme d'un licou) (2), la plus grande des villes d'Assyrie bâties par Nemrod. Sa situation entre Ninive et Calach (3) est exactement indiquée par la Genèse, mais ne peut plus être déterminée d'après notre connaissance imparfaite de l'ancienne Assyrie. Rawlinson (4) tient la ville actuelle de Nimrud pour Calach et Nebbi Yunus pour Ninive; il faudrait par conséquent chercher Résen entre ces deux cités. Mais peut-on admettre que, dès les temps les plus anciens, il y ait eu de si grandes villes dans un espace aussi restreint? ou bien Résen a-t-il été absorbé plus tard dans l'extension colossale de Ninive? Assémani dit (5) : *In Chronico Dionysii... ad annum Christi 772, inter urbes regionis Mosulanæ, quas Arabes depopulati feruntur, recensetur* ܪܝܫܝܢ, RESIN, *quam esse* RESEN *Scripturæ nullus dubitat;* seulement il n'y a pas de donnée détaillée sur la situation de Résen. Les Septante traduisent Δασή (al. Δασίμ); sur quoi Assémani remarque : *Apud Ptolomæum ultra Tigrim, in Mediterraneis Assyriæ, ponitur Dosa; in historia vero*

(1) Cf. PRIVILÉGE.
(2) Cf. Furst, *Concord.*
(3) *Gen.*, 10, 12.
(4) *Voy.* NINIVE.
(5) *Bibl. Or.*, III, II, fol. DCCIX.

*Nestoriana frequens fit mentio* DASENÆ *civitatis, quæ ad metropolim Mosulanam seu Adjabenicam spectat* (1). Ils connaissaient par conséquent aussi peu Résen que Xénophon et les anciens géographes.

SCHEGG.

**RESERVATUM ECCLESIASTICUM.** On nomma ainsi, dans le traité de paix de religion de 1555 (2), la disposition en vertu de laquelle tous les États ecclésiastiques de l'empire qui avaient adopté la confession d'Augsbourg devaient renoncer aux dignités et bénéfices dont ils avaient joui jusqu'alors (3) : « Tout archevêque, évêque, prélat ou État ecclésiastique qui aura renoncé à notre antique religion, abandonnera immédiatement, sans délai ni résistance, l'honneur sauf, son archevêché, son évêché, sa prélature et ses autres bénéfices, avec leurs fruits et revenus. Les chapitres et tous ceux qui ont ce pouvoir, d'après le droit commun, conserveront le droit d'élire et d'ordonner une autre personne, appartenant à l'ancienne religion, sans préjudice toutefois pour les futures conventions religieuses. » Cette clause, qui devait prémunir dans l'avenir l'Église de la perte de ses biens et indirectement de l'apostasie des États ecclésiastiques de l'empire, fut de la part des protestants l'objet de la plus vive contradiction, et à presque toutes les diètes, sous Ferdinand Ier, sous Maximilien, ils demandèrent instamment qu'on l'abolît, parce que, disaient-ils, elle gênait toute espèce de changement de religion, et par conséquent était contraire à la liberté de conscience. Si l'empereur et les États catholiques de l'empire parvinrent à empêcher le retrait légal de ce *reservatum ecclesiasticum*, ils ne purent empêcher que, contrairement à cette clause, maint évêché ne tombât entre les mains des protestants par l'apostasie des détenteurs, comme il arriva par exemple pour l'archevêché de Magdebourg, sous l'administration du prince de Brandebourg, Jean-Frédéric, en 1570. Ce fut surtout sous le règne de Rodolphe II que les protestants firent violemment valoir leurs prétentions à cet égard, lorsque Gebhard Truchsess de Waldebourg, prince-électeur et archevêque de Cologne, ayant embrassé le calvinisme, voulut néanmoins conserver son archevêché, et que le parti protestant du chapitre de Strasbourg postula pour évêque de cette ville le prince George de Brandebourg, fils de Jean-Frédéric (1).

Enfin cette clause eût été mise complétement de côté à la diète de Francfort de 1613, grâce à la condescendance du ministre de l'empereur, le cardinal Klésel (2), si Maximilien, duc de Bavière, ne s'y était opposé avec autant de fermeté que de prudence. Ce ne fut que par le traité de Westphalie que le *Reservatum ecclesiasticum* fut admis par les protestants, en ce sens qu'ils reconnurent qu'à dater de 1624, c'est-à-dire de l'année dite normale (3), aucun ecclésiastique ne pourrait changer de religion sans perdre en même temps la dignité ecclésiastique dont il était revêtu et les revenus qui y étaient attachés. *Si igitur catholicus archiepiscopus, episcopus, prælatus, aut Augustanæ confessioni addictus, in archiepiscopum, episcopum, prælatum electus vel postulatus, solus aut una cum capitularibus, seu singulis, seu universis, aut etiam alii ecclesiastici, religionem in posterum mutarint, excidant illi statim suo jure, honore tamen famaque illibatis, fructusque et reditus citra moram et exceptionem cedant, capituloque,*

(1) L. c.
(2) *Voy.* RELIGION (paix de) d'Augsbourg.
(3) *Pax relig.*, ann. 1555, § 18.

(1) *Voy.* GEBHARD II.
(2) *Voy.* KLÉSEL.
(3) *Voy.* ANNÉE DÉCRÉTOIRE.

*aut cui de jure competit, integrum sit aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore hujus transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare, relictis tamen archiepiscopo, episcopo, prælato, etc., decedenti, fructibus et reditibus interea perceptis et consumtis* (1).

Cf. Hérésie.

Permaneder.

**RÉSERVE (AUTEL DE LA)**, *altare repositionis*, autel où l'on conserve, dans l'église, le très-saint Sacrement (2). Dans les premiers temps de l'Église, et durant les persécutions dont ils furent l'objet, les fidèles conservaient le pain consacré dans leur maison; ils se donnaient eux-mêmes la communion et l'envoyaient aux malades. Ce ne fut qu'à dater du quatrième siècle, lorsque les persécutions eurent cessé et qu'on bâtit de grandes églises, qu'on y déposa et conserva le très-saint Sacrement; il fut alors formellement interdit d'emporter le pain eucharistique dans sa maison et de l'y conserver. Il y a, dans les *Constitutions apostoliques*, un passage d'où il résulte clairement que dès lors les saintes espèces qui restaient après le saint Sacrifice étaient réservées dans un lieu consacré de l'église et destinées à la communion des malades.

Toutefois ce lieu n'était pas l'autel; car, dans le VIII[e] livre, ch. 13, des Constitutions apostoliques, où sont décrites toutes les parties de la liturgie, il est dit: « Lorsque les fidèles des deux sexes auront communié, les diacres prendront les saintes espèces qui resteront et les porteront dans le *pastoforium.* » Il y a diverses opinions sur ce mot. Le cardinal Bona entend par là le lieu où l'on conservait les ornements et les vases sacrés, disant qu'on l'appelait *pastoforium* chez les Grecs, *secretarium*, *sacrarium*, et, voce barbara, *sacristia* chez les Latins. — Suivant l'*Ordo* romain, toutes les fois qu'on célébrait la sainte messe l'évêque ou le prêtre officiant, en allant à l'autel, y portait une particule de l'hostie consacrée la veille, la posait sur l'autel et la déposait dans le calice avant la communion. Plus tard on érigea sur l'autel même un lieu destiné à la conservation de la sainte Eucharistie, qu'on nomma κιβώριον (1). Le *ciboire* était un baldaquin voûté, reposant sur quatre colonnes. Le vase d'or ou d'argent qui servait à garder le très-saint Sacrement avait la forme d'une colombe et était suspendu à la voûte du ciboire. Plus tard le lieu où se trouvait ainsi suspendu le très-saint Sacrement fut fermé et nommé *tabernacle.* Le nom de *ciboire* passa au vase même dans lequel étaient, comme aujourd'hui encore, conservées les saintes espèces.

Il y avait aussi des églises, et il y en a encore, où le tabernacle se trouvait, non sur l'autel, mais dans une des murailles latérales. Dans les églises cathédrales le maître-autel ne doit pas être l'autel de la réserve, d'après un décret de la congrégation des Rites du 28 novembre 1594; hors de là, d'habitude, le très-saint Sacrement est conservé au maître-autel. Le jeudi saint on dispose en général un autel où l'on réserve le saint Sacrement pendant les derniers jours de la semaine sainte (2), et où on le porte immédiatement après la messe du jour, en souvenir de ce qu'après la dernière cène le Sauveur se rendit au mont des Olives pour y commencer sa douloureuse Passion.

Vater.

**RÉSERVE.** On nomme ainsi en général un droit dont le dépositaire or-

(1) *Inst. P. O.*, 1648, art. v, § 15.

(2) *Voy.* Sacrement (très-saint).

(1) *Voy.* Ciboire. Κιβώριον, feuille de la fève égyptienne dont on faisait des verres à boire.

(2) *Voy.* Semaine sainte.

dinaire d'une autorité s'est exclusivement attribué l'exercice, en transmettant une partie de ses pouvoirs à un autre. Les dépositaires ordinaires et légitimes des pouvoirs confiés à l'Église sont le Pape et les évêques; mais les évêques, comme le Pape, abandonnent une grande partie de leurs droits, d'un côté parce qu'il leur est impossible de les exercer tous personnellement, d'un autre côté dans l'intérêt des fidèles. Les évêques les cèdent aux curés (1), le Pape aux archevêques et aux évêques, par les pouvoirs quinquennaux (2) et par d'autres indults spéciaux. Ces pouvoirs ne sont exercés par ceux à qui ils sont confiés que par délégation, *jure delegato*, c'est-à-dire au nom et en vertu de l'autorité de l'évêque ou du Pape. Cependant l'évêque se réserve certains droits (réserves épiscopales), droits de l'Ordre (3), droits de juridiction, qu'il confie au vicaire général et à l'official, ou qu'il exerce exclusivement comme des droits absolument personnels (4).

De même le Saint-Siége se réserve un grand nombre de droits, qui constituent la réserve papale (5), et qu'il fait administrer soit par des autorités judiciaires constituées à cette fin (6), soit par des juges spéciaux et temporaires, *judices in partibus* (7), soit par des congrégations spéciales (8). On peut voir aux articles Évêque et Pape les droits exclusivement réservés aux uns et aux autres. Il faut ajouter le droit de l'absolution de certains péchés (9) (réservée soit au Pape, soit aux évêques), et la nomination à certaines dignités ecclésiastiques réservées au Saint-Siége (1).

Cf. Causes majeures, Pape, Collation (*droit de*), Règles de chancellerie, Menses *papales*, Bénéfices *réservés*. Permaneder.

**RÉSIDENCE (OBLIGATION DE LA).** Tout ecclésiastique à qui est confiée une charge de l'Église, étant tenu d'en remplir personnellement les obligations, est tenu en même temps de résider d'une manière permanente au siége de sa fonction. On nomme ce devoir l'obligation de la résidence, *residentia*. Elle est déjà prescrite par les canons des premiers siècles (2), et si sévèrement par les Papes que, si le bien de l'Église demande la présence du pasteur, le danger que court sa vie ne l'autorise pas à quitter son poste (3). Ces lois de l'Église furent énergiquement appuyées par le pouvoir temporel, par les empereurs romains d'abord, puis par les rois franks (4). Les décrétales promulguèrent une foule de dispositions pénales pour faire observer ce devoir, non-seulement par les évêques et les prélats, mais par les moindres bénéficiers, notamment par ceux qui ont charge d'âme et par les membres des chapitres (5).

D'après les dispositions du concile de Trente : 1° les patriarches, les archevêques et les évêques ne doivent s'éloigner pour un certain temps de leur diocèse que par des motifs graves, tels que la charité, l'urgence, l'obéissance,

(1) *Voy.* Doyen, Curé.
(2) *Voy.* Pouvoirs ou Facultés.
(3) Voir *Pontificalia*, dans l'article Évêque.
(4) *Voy.* Vicaire général, Official.
(5) *Voy.* Causes majeures.
(6) *Voy.* Curie romaine.
(7) *Voy.* Juges et Remedia juris.
(8) *Voy.* Cardinaux (congrégations de), Dataire, Pénitentier, etc.
(9) *Voy.* Cas réservés.

(1) *Voy.* Bénéfices réservés.
(2) *Conc. Nic.*, I, ann. 325, c. 15, 16. *Conc. Antioch.*, ann. 332, c. 6, 26. *Conc. Carth.*, ann. 401, c. 8, etc. Cf. c. 19-25, c. VII, quæst. 1.
(3) C. 47, 48, 49, c. VII, quæst. 1, etc.
(4) Nov. VI, c. 2. Nov. LXVII, c. 3. Nov. CXXIII, c. 9. *Cap. synod. Vernens.*, ann. 755, c. 13. *Carol. M. cap. I*, ann. 789, c. 23. *Cap. Francof.*, ann. 794, c. 5, 39.
(5) C. 2, 6, 8, 10, 11, 17, X, *de Cler. non resid.*, III, 4; c. 13, 14, 28, 30, 35, X, *de Præb.*, III, 5. Sext., c. un., *de Cler. non resid.*, III, 3.

l'utilité de l'État ou de l'Église, *Christiana caritas*, *urgens necessitas*, *debita obedientia*, *evidens Ecclesiæ vel reipublicæ utilitas*, et, en général, non sans l'assentiment de leurs supérieurs ecclésiastiques immédiats. Ils doivent avoir soin que leur diocèse ou leur paroisse souffre aussi peu que possible de leur absence; ils ne peuvent, par conséquent, jamais s'absenter plus de deux, au plus trois mois dans l'année, et, s'ils sont légitimement absents pour un temps moindre, ils sont tenus d'être de retour durant l'Avent, le Carême et les jours de grandes fêtes (Noël, Pâques, Pentecôte, la Fête-Dieu) (1). Dans le cas où ils seraient absents six mois ils perdraient un quart de leurs revenus annuels; au bout de six autres mois, un autre quart, au profit des pauvres et de la fabrique de l'église (2). Le Pape Pie IV renforça cette peine, édictée sous le Pape Paul III, en statuant que des absences plus courtes que six mois seraient également punies, que les absences illégitimes seraient punies d'une perte de revenus proportionnée à la durée de l'absence, et montant ainsi au quart, à la moitié, à la totalité des revenus annuels (3). Si l'évêque ou le métropolitain s'absente plus longtemps encore, avis en est donné dans le délai de trois mois au Pape par le métropolitain ou l'évêque suffragant le plus ancien de la province, et le Pape prend des mesures plus sévères et peut même déposer le prélat oublieux de ses devoirs (4).

2. Les chanoines et les prébendiers des métropoles, des cathédrales et collégiales, ne peuvent s'absenter annuellement plus de trois mois; sans cela la première fois ils perdent la moitié, la seconde fois la totalité de leur revenu

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 1, *de Ref.*
(2) Sess. VI, c. 1, *de Ref.*
(3) Sess. XXIII, c. 1, *de Ref.*
(4) Sess. VI, c. 1, *de Ref.*

annuel, et, s'ils continuent à s'absenter, ils doivent être punis plus sévèrement encore et même être destitués (1).

A cette peine s'ajoute, pour la durée de l'absence, la perte des distributions (2). Ces distributions avaient en effet pour but d'encourager la résidence et l'assistance assidue au chœur, et la perte de ces émoluments atteignait même des absences excusables, causées par d'autres motifs que la maladie ou de graves et sérieux empêchements (3). Les canons considèrent comme légitimement excusés, et par conséquent exempts des peines indiquées : les malades (4); ceux qui étudient, qui enseignent à l'étranger (5); les chanoines que l'évêque emploie à son service immédiat, *canonici a latere*; mais l'évêque ne peut en avoir plus de deux (6).

3. Les curés et autres bénéficiers ayant charge d'âme ne peuvent s'éloigner de leur cure ou bénéfice, sans la permission de l'évêque, au delà d'une semaine; l'évêque ne doit pas leur permettre une absence de plus de deux mois. Si l'absence doit être plus longue il faut que la demande en soit solidement motivée; il faut que le curé soit remplacé par un vicaire capable, entretenu aux frais de la cure, approuvé par l'évêque; la permission formelle doit être donnée par écrit. L'affranchissement total du devoir de résidence n'a lieu que pour des bénéfices qui sont tellement unis que l'une des églises est la résidence du curé et que l'autre a un vicaire permanent (7); puis pour des cures et d'autres bénéfices curiaux dont le

(1) Sess. XXIV, c. 12, *de Ref.*
(2) Sess. XXI, c. 3, et XXII, c. 3, *de Ref.*
(3) *Voy.* PRÉSENCE.
(4) C. 1, X, *de Cler. ægrot.*, III, 6.
(5) C. 4, 12, X, *de Cler. non resid.*, III, 4. C. 5, X, *de Magistr.*, V, 5.
(6) C. 7, X, *de Cler. non resid.*, et *Gloss.* ad c. 15, X, *eod.*, III, 4.
(7) *Conc. Trid.*, sess. VII, c. 7, *de Ref.*

titulaire occupe en même temps une chaire de théologie ou une autre fonction ecclésiastique, et n'est, par conséquent, exempt de la résidence que par suite d'une obligation ecclésiastique actuelle (1); enfin, pour des cures qui sont exceptionnellement conférées à des dignitaires ecclésiastiques, toutefois sous la condition que la cure sera administrée par un vicaire permanent (2).

Les peines édictées contre les infracteurs de la loi, sont les mêmes que celles qui frappent les évêques; si le curé se soustrait plus longtemps à l'obéissance l'évêque peut non-seulement renforcer la peine, mais même déposer le récalcitrant (3).

Les derniers concordats conclus avec Rome (4) renouvellent cette loi de la résidence et la recommandent avec toute la sévérité des anciens canons et des décrets du concile de Trente aux dignitaires, chanoines et autres bénéficiers tenus à la résidence. Il existe, conformément à ces précédents, de nombreux statuts diocésains et de nombreuses ordonnances épiscopales appliquant la loi au clergé diocésain (5). En Allemagne la loi civile renferme des dispositions, sous certains rapports, plus sévères que le droit canon sur la résidence des ecclésiastiques (6).

PERMANEDER.

**RÉSIGNATION** d'*une charge ecclésiastique*. On entend en général par ces termes la renonciation volontaire à une fonction, par opposition à la renonciation involontaire, résultant d'une déposition, d'une destitution, d'une permutation, d'une privation (1). Mais la curie romaine distingue, et elle entend par renonciation la renonciation volontaire et absolue, sans condition, et par résignation la déposition conditionnelle d'une charge ecclésiastique (2), faite surtout en faveur d'un tiers.

Cette distinction, importante dans les rapports officiels avec le Saint-Siége, admise, nous nous servirons indistinctement, et dans le même sens, du mot de résignation et de renonciation.

La résignation peut être formelle ou tacite.

1. Elle est *tacite* quand elle résulte d'actes dont la réalisation est légalement inconciliable avec la conservation de la fonction dont il s'agit, telle que la profession des vœux solennels dans un couvent ou un ordre religieux de la part d'un ecclésiastique séculier chargé d'un bénéfice (3); le mariage contracté par un minoré ayant une prébende (4); l'acceptation d'un second bénéfice inconciliable avec le bénéfice antérieur (5), le changement de religion (6).

2. La renonciation *formelle* suppose avant tout un motif suffisant. Ces motifs sont résumés dans le droit canon en ces termes (7):

Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala, cedere [possit;

c'est-à-dire la faiblesse physique ou intellectuelle, le manque des connais-

(1) C. 5, X, *de Magistr.*, V, 5.
(2) C. 30, X, *de Præb. et dign.*, III, 5.
(3) *Conc. Trid.*, sess. VI, 1; sess. XXIII, c. 1, *de Ref.*
(4) Par exemple, *Conc. Bav.*, art. X.
(5) Par exemple, *Epist. const. pro archidiæc. Monacho-Frising.*, p. III, c. 1, § 3, n. 216. Arrêté du vicaire général de Rottenbourg, du 5 janvier 1821. Statuts du diocèse de Mayence, de 1837, sect. II, § 29; V, § 77.
(6) Décret aulique impérial du 16 février 1825. Code prussien, p. II, §§ 506-508. Rescrit du ministre de Bavière, 11 janvier 1839. Rescrit minist. de Wurtemberg, 22 juillet 1838. Bade, rescr. minist. du 21 décembre 1832.

(1) *Voy.* DÉPOSITION, TRANSLATION, PRIVATION.
(2) *Voir* plus bas, n. 2, *b*.
(3) Sext., c. 5, *de Præb.*, III, 4.
(4) C. 1, 3, 5, X, *de Cler. conjug.*, III, 3.
(5) *Voy.* CUMUL.
(6) *Voy.* RÉSERVE ECCLÉSIASTIQUE.
(7) C. 1, X, *de Renunt.*, I, 9.

sances nécessaires pour remplir la charge, des scrupules de conscience, un défaut fondé sur une irrégularité, un scandale dont on se serait rendu coupable, des inimitiés permanentes dont on serait l'objet (1).

En outre la résignation valable d'une fonction ecclésiastique suppose l'assentiment du supérieur compétent; ainsi, pour un bénéfice supérieur, l'autorisation du Pape (2); pour des bénéfices inférieurs, le consentement de l'évêque (3). La résignation doit, en général, être notifiée au pouvoir temporel, et, pour des bénéfices à patronage, le consentement du patron doit être demandé. Celui qui renonce arbitrairement à sa charge ou l'abandonne, et ne la reprend pas après y avoir été invité, non-seulement perd cette charge, mais encore celle qu'il pourrait, dans l'intervalle, avoir acceptée (4).

La résignation formelle peut être absolue ou conditionnelle.

*a*. Quand elle est volontaire et absolue, le bénéficier, s'il est dans les ordres majeurs, doit d'abord prouver qu'il a des moyens d'existence conformes à son état (5).

*b*. La résignation conditionnelle peut avoir lieu, soit par la permutation d'une fonction contre une autre, ou à la condition d'une rente viagère, ou à la condition de rentrer en charge au bout d'un certain temps, ou en faveur d'un tiers. D'assez nombreux abus s'étant mêlés à ces résignations conditionnelles, les lois les ont restreintes par diverses dispositions que nous allons rapidement indiquer.

*aa*. L'échange d'un bénéfice contre un autre, la permutation (*permutatio*), est permise sous les conditions générales indiquées plus haut; mais il faut que les deux bénéficiers qui veulent permuter déposent d'abord, sans réserve, leur charge entre les mains du supérieur compétent. Tout contrat bilatéral, par exemple, concernant la compensation des revenus, *de compensandis fructibus*, serait simoniaque (1). Celui qui aurait été trompé par les allégations exagérées de l'autre partie pourrait réclamer la restitution dans sa charge (2). Il faut donc que les deux bénéficiers remettent leur charge sans condition, et demandent à l'évêque (au Pape s'il s'agit d'évêques) la nouvelle collation de leur charge, sinon tous deux perdent leur bénéfice (3). Cependant le supérieur, s'il admet la permutation, ne peut accorder les bénéfices qu'à ceux qui y ont renoncé (4).

*bb*. La résignation d'une charge faite sous réserve d'une rente annuelle et viagère tirée du bénéfice (*pensio*) est soumise à l'observation des conditions générales relatives au consentement et à la prescription du concile de Trente défendant de charger de nouveaux impôts permanents des bénéfices pauvres (5); car la décrétale *c. ult. X, ut benef. eccl. sine deminut. conf. III*, 12, n'appartient point ici, vu qu'elle ne renferme la défense de s'attribuer une partie des revenus du bénéfice qu'à celui qui confère le bénéfice et au patron. Le droit canon le plus récent et la pratique habituelle de l'Église ne sont pas contraires à ces permutations (6). Il n'y a donc que la condition

(1) C. 5, 9, 10, X, *de Renunt.*

(2) C. 9, X, *eod.*; c. 2, 4, X, *de Transl. episc.*, I, 7. Cf. ÉVÊQUE.

(3) C. 4, X, *de Renunt.*, I, 9.

(4) C. 31, c. VII, quæst. 1; c. 3, X, *de Transl.*, I, 7; c. 7, X, *de Rer. permut.*, III, 19.

(5) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 2, *de Ref.*

(1) C. 5, X, *de Rer. permut.*, III, 19.

(2) C. 8, X, *eod.*

(3) Sext., c. un., *de Rer. permut.*, III, 10; c. 7, X, *eod.*, III, 19.

(4) Clem., c. un., *eod.*, III, 5.

(5) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 13, *de Ref.*

(6) Bened. XIV, const. *In sublim.*, de 1741; const. *Ecclesiastica*, de 1746.

d'une somme à payer d'avance qui est rejetée comme simoniaque, et dans ce cas chacun des contractants est menacé de la perte de ses droits sur le bénéfice en question, et frappé d'incapacité pour toute autre charge ecclésiastique. Dans tous les cas cette réserve d'une rente annuelle, provenant des revenus du bénéfice résigné, ne peut valoir que pour la vie de celui qui résigne, et elle cesse par sa mort (1). En Allemagne la loi civile a fixé parfois le maximum de la rente, proportionné à l'importance du bénéfice. Ainsi, en Bavière, la rente ne peut dépasser le tiers du revenu net de la fonction résignée, et, dans tous les cas, ne peut être de plus de 500 florins du Rhin (2). Dans d'autres États la résignation sous réserve d'une rente annuelle et viagère est tout à fait interdite (3).

*cc*. Le concile de Trente défend formellement (4) de renoncer à une charge qui est offerte à condition de l'accepter dans un temps donné, *resignatio cum jure accessus*, de même que de renoncer à un bénéfice occupé sous réserve de le reprendre dans le cas où il reviendrait à vaquer, *resignatio cum jure regressus* (5). Il n'y a que deux cas où, plus tard, en pratique, une réintégration serait autorisée : 1° si, dans le cas d'une résignation sous réserve d'une pension annuelle, celle-ci n'était pas payée ; 2° si, dans le cas d'une permutation, un des contractants ne remplissait pas son engagement envers l'autre, ou l'avait avec intention trompé sur la valeur du bénéfice. Aujourd'hui, du reste, en Allemagne comme en France, le mode de nomination aux fonctions ecclésiastiques ayant complétement changé, il n'y a plus lieu aux résignations *cum jure accessus* ou *salvo jure regressus*.

*dd*. La condition de résigner en faveur d'un tiers, *resignatio in favorem tertii*, n'est guère admissible en elle-même, à cause de son apparence simoniaque, *propter speciem simoniacam* (1). Dans tous les cas le Pape s'est réservé l'appréciation de ces circonstances, et par conséquent la possibilité de la dispense (2). Toute résignation de ce genre en faveur d'un tiers ecclésiastique, si celui qui résigne meurt dans le délai de vingt jours à dater de sa résignation, est invalide (3).

Il est évident que la résignation en faveur d'un tiers, pour des bénéfices qui ont des patrons, suppose le consentement du patron ; dans le cas d'un bénéfice électif, l'assentiment des électeurs. En Allemagne cette résignation en faveur d'un tiers, du moins pour les charges ecclésiastiques inférieures, est en général interdite par la loi civile, comme en Autriche (4) et en Bavière (5).

PERMANEDER.

**RESOLUTIONES S. CONGREG. CONC. TRID. INTERPRET.** *Voyez* DÉCLARATIONS DE LA S. CONGRÉG. DU CONC. DE TRENTE.

**RESPECT.** Le respect, dans le sens de la morale chrétienne, se rapporte à tout ce qui a quelque chose de saint en soi. En première ligne se trouvent, à cet égard, les vérités du Christianisme ; puis les personnes qui comprennent et sentent ces vérités, et par elles la véritable dignité humaine ; enfin les hommes qui ne participent point encore à ces divi-

(1) C. 21, X, *de Præb.*, III, 5.
(2) Instr. du 23 janvier 1809.
(3) Barth de Barthenheim, *Aff. religieuses d'Autriche*, § 195, p. 93.
(4) Sess. XXV, c. 7, *de Ref.*
(5) Id., *ib.*

(1) C. ult., X, *de Pactis*, I, 35.
(2) Regula cancell. apost. 45 : *de Consensu in resignationibus*.
(3) Id., 19 : *de Vigenti*. *Voy.* RÈGLES DE CHANCELLERIE.
(4) Barth de Barthenheim, l. c., § 195, p. 93.
(5) Ordonn. du 17 février 1803.

nes vérités, soit qu'ils n'aient pas voulu, soit qu'ils n'aient pas pu les admettre. Les vérités divines, qui, d'après l'intention de leur auteur, Jésus-Christ, ont pour but de purifier l'humanité et de la réconcilier avec Dieu (1), doivent être respectées et observées. Elles doivent être respectées à cause de leur influence conservatrice, vivifiante et sanctifiante sur la personnalité et la communauté des hommes, afin que le vieux levain disparaisse et que l'humanité devienne une pâte toute nouvelle, exempte de malice et de corruption (2). Elles doivent être respectées, car elles sont les lois souveraines en vertu desquelles l'homme peut recouvrer sa dignité et se conformer à sa sublime destinée.

Éclairé, guidé, soutenu par elles, l'homme acquiert la conscience de sa force et de son indépendance. Il sent et sait qu'il est un enfant de Dieu, créé à son image et à sa ressemblance; qu'au moyen de ces vérités il peut reconnaître les décrets et les œuvres de son Créateur; il reconnaît qu'il a été racheté de la mort par le Fils unique de Dieu, libéré du péché, rendu à la communion des saints, qu'il est redevenu cohéritier du royaume céleste. Il voit que par elles il est l'organe et comme la demeure de l'Esprit-Saint, qui le protége, le mène au bien, le préserve du mal. Sous tous ces rapports l'homme reconnaît ce qu'il est en lui-même, et il arrive, par l'observation de ces hautes et salutaires vérités, au respect de lui-même. Le respect de nous-mêmes n'est, par conséquent, pas autre chose que le respect de ces hautes vérités en nous. C'est par ce respect que nous tâchons de devenir, dans nos actes extérieurs, ce que nous sommes par la vérité qui est en nous, en nous identifiant de plus en plus avec l'œuvre de la Rédemption, et en nous montrant, dans nos pensées, nos paroles et nos actions, tels que nous nous sentons et savons être dans et par ces vérités divines. C'est dans cette conscience de nous-mêmes que réside notre dignité. Mais, par là même que nous nous respectons, nous sentant, nous sachant, nous reconnaissant tels que nous sommes dans et par ces vérités pures et divines, nous éprouvons le juste désir d'être estimés par nos semblables comme nous nous estimons nous-mêmes. Ce désir se fonde sur ce que nous voulons valoir, dans le cœur et le sentiment des hommes, ce que nous sommes réellement devenus par ces divines vérités, ce que nous nous sentons être en nous-mêmes.

Mais, le respect auquel nous avons droit de la part des autres, nous le leur devons. Le respect, compris dans ce sens, est en même temps le lien le plus sûr qui rattache l'homme à Dieu et l'homme à son semblable; car il est l'expression la plus claire des vérités divines positivement réalisées dans la vie de l'homme. Il est la preuve la plus haute de l'amour et de la confiance que l'homme éprouve envers Dieu et de l'humilité qu'il ressent en face de son Créateur. Il est la vraie science de l'homme, et, comme telle, il le préserve de l'orgueil. Il est la science du prochain et la source de la vraie charité, car il rend l'homme pour les autres ce qu'il est pour lui-même. Le Chrétien qui se respecte, sachant s'opposer à tout ce qui est bas et avilissant, ne conteste le respect à personne, même au personnage le plus grossier; car il voit dans tous et dans chacun la capacité nécessaire pour recevoir et comprendre ces divines vérités, et il ménage charitablement leur incapacité actuelle ou leur ignorance temporaire.

(1) *Jean*, 2, 13-25.
(2) I *Cor.*, 5, 7-8.

**RESPECT DU AU PRÊTRE.** Comment l'obtient-il? comment le conserve-t-il? Il ne s'agit pas tant ici de la valeur et de la dignité attachées par Dieu même à l'état sacerdotal que de la conduite que doit tenir celui qui est revêtu du sacerdoce pour participer en quelque sorte personnellement à l'honneur dû à ses sublimes fonctions.

Il y a sans doute un abîme entre ces fonctions et celui qui les exerce; toutefois l'unique et suprême tâche du prêtre est de combler autant qu'il le peut cet abîme, afin que, prêchant les autres, il ne soit pas réprouvé lui-même. Plus le peuple respecte les fonctions sacerdotales, plus il est exigeant à l'égard de celui qui en est revêtu; plus le peuple sait reconnaître la plénitude des grâces qui ont été répandues sur le prêtre, plus il juge sévèrement celui qui est placé sur le chandelier pour éclairer le monde. Si les fidèles, et c'est le petit nombre, n'oublient pas la faiblesse et la fragilité humaines, ils n'en tiennent un juste compte que là où ils voient le prêtre réellement grave, sérieux, zélé et fidèle à sa vocation; mais jamais peut-être plus qu'aujourd'hui, la majorité n'a fait dépendre la considération du prêtre en général de sa dignité et de sa valeur personnelle. Elle estime moins la fonction que la personne qui la remplit, elle apprécie moins l'inviolable sainteté de la mission divine que le mérite moral de celui qui est envoyé. Cette tendance du siècle a entraîné bien des fidèles, qui ne sont d'ailleurs pas hostiles à l'Église, mais qui n'ont pas su se placer à un point de vue supérieur à celui du monde; ceux-là il est facile de les ramener. Il n'est pas aussi aisé au prêtre de se maintenir dans le respect qui lui est dû vis-à-vis des hommes soi-disant éclairés, qui estiment surtout la possession et la jouissance des biens terrestres, et qui ne comprennent pas qu'on aspire à des destinées plus hautes que celles de ce monde. Or le prêtre se doit à ceux qui n'opposent à son zèle que la haine, comme il se doit à tous ceux que le péché éloigne de Dieu.

Mais comment parviendra-t-il à remplir sa mission à leur égard? Nous appuyant sur la parole du Christ, qui a dit à ses Apôtres: « Vous êtes le sel de la terre, » nous pouvons répondre que le prêtre a reçu la vertu qui préserve de la corruption, et que celui que le Seigneur envoie comme l'agneau parmi les loups ravisseurs doit nécessairement posséder en son nom la force des lions pour vaincre le monde. Il faut, par conséquent, que le prêtre ait reçu dans le sacrement de l'Ordre une puissance véritablement surnaturelle; cette puissance résulte de sa mission même, qui est celle du Sauveur: « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » Ce que le Fils unique de Dieu a fait humainement pour remplir sa mission; il faut que le prêtre le fasse pour répondre à sa vocation divine. Or l'Apôtre dit du Verbe incarné qu'il s'est fait obéissant, et obéissant jusqu'à la mort de la croix, marquant par là que l'obéissance du Médiateur a été la base fondamentale de sa vie humano-divine; donc l'obéissance, et une obéissance absolue, doit être la vertu fondamentale du prêtre.

Nous avons remarqué que le prêtre doit personnellement participer à l'honneur dû à sa haute mission, et que c'est là l'unique et le véritable respect auquel il a droit. Comment la personne et la mission peuvent-elles si intimement s'identifier que la première soit transfigurée par la seconde? Par l'obéissance, c'est-à-dire par le renoncement à toute volonté propre opposée à la mission divine. Par là seulement l'homme naturel est crucifié;

par là seulement la vie du prêtre se trouve en harmonie avec sa vocation; par là il remplit réellement les exigences que le sacrement de l'Ordre lui impose.

Il est essentiel de remarquer que, de même que la fonction sacerdotale est une institution immédiate de Dieu, qui ne dépend d'aucune puissance purement humaine, de même les règles suivant lesquelles le prêtre doit se conduire sont en dehors de toute espèce de volonté arbitraire ou de tout caprice humain. Le prêtre est institué par Jésus-Christ pour être l'administrateur et le dispensateur des mystères divins par la parole et les sacrements; il ne peut agir que comme mandataire, envoyé de Dieu, jamais en son nom personnel et en vertu de sa propre autorité; toute son activité est circonscrite et limitée par les lois et les prescriptions de l'Église, qui obligent sa conscience. Partout le prêtre rencontre les défenses et les commandements de l'Église; il ne peut remplir sa mission que dans un cercle défini, nettement déterminé, et plus il respecte ces limites et s'en approche, plus il se rapproche de la perfection de son état. Si le prêtre agit et se meut avec une humble et joyeuse soumission dans le cercle tracé par ces règles divines, alors se manifeste en lui la puissance de sa mission, qui doit vaincre le monde, même quand la personne du prêtre succombe aux persécutions de ses ennemis.

Tous les saints évêques, tous les saints prêtres qui ont servi l'Église depuis son origine sont la preuve vivante de ce que nous venons d'alléguer. Le prêtre peut tout avec et en Dieu, mais Dieu n'est qu'avec celui qui obéit à sa volonté. C'est sur ce fondement de l'obéissance sacerdotale envers Jésus-Christ et son Église que repose toute la vie du prêtre, qui n'a d'autre but légitime que la gloire de Dieu et de l'Église. Une vie ainsi posée en Dieu et dirigée par Dieu est le vrai ferment de l'humanité, aujourd'hui comme dans tous les temps. C'est par elle que se révèlent la vertu et la puissance de la mission qui doit vaincre le monde. C'est elle qui doit nécessairement engendrer le respect dû à toute véritable grandeur d'âme, reposant sur l'obéissance et l'humilité. Le cœur le plus pervers sent involontairement qu'un vrai prêtre cherche, non lui-même, mais le salut du prochain, et il respecte, malgré lui, ce qu'il sent, même sans le comprendre. Sans doute il y a des dons naturels qui attirent promptement l'honneur, la considération, et contribuent à inspirer la confiance; mais, si la sanction de la grâce et de l'humilité leur manque, celui qui en est doué n'est bientôt plus qu'une cymbale retentissante.

C'est à cette obéissance que, comme les rameaux se rattachent à la souche, se relient toutes les vertus de l'état sacerdotal. Ces vertus font défaut où manque l'obéissance. Que peuvent devenir, sans cette obéissance, par exemple, la fidélité au bréviaire et au vœu de chasteté? L'un et l'autre ne sont possibles qu'autant que le prêtre obéit dans son cœur et devant Dieu à l'Église. Il en est de même de toute la vie du prêtre; elle ne peut se conformer à la volonté de Dieu que par une soumission sans réserve. On demande quels sont les moyens de maintenir et d'augmenter cette obéissance. Nous répondrons que l'Église y a pourvu avec sa merveilleuse sagesse, par cela même que les devoirs qu'elle impose au prêtre réagissent perpétuellement sur l'obéissance qui en est la base et la fortifient comme elle les soutient. Celui qui, par obéissance, s'attache à la prière et à la méditation, apprend, par l'expérience, que la loi de l'obéissance se transfigure et se trans-

forme en liberté parfaite et véritable, et cette liberté n'est autre chose que l'imperturbable union de l'âme avec la sainte volonté de Dieu.

SCHUSTER.

**RESPECTUS PARENTELÆ.** Ce terme exprime, dans le sens le plus large, le respect dû par une personne non-seulement à ses parents naturels, mais à tous ceux qui tiennent vis-à-vis d'elle la place des parents, soit en vertu des liens naturels, soit en vertu d'une loi positive. Daus ce sens on se servait aussi anciennement de l'expression *parentum locum obtinent*, pour représenter les parents naturels, les beaux-parents, les grands-parents, les sœurs et frères des parents et grands-parents, les beaux-frères et belles-sœurs, les tuteurs.

Dans le langage légal moderne on entend par *respectus parentelæ* le lien de parenté qui existe entre une personne et les frères et sœurs de l'un de ses ascendants; ainsi l'oncle et la tante paternels ou maternels, le grand-oncle et la grand'tante paternels ou maternels. — Il y a un tel rapport de parenté, *respectus parentelæ*, entre ces personnes qu'unit le lien du sang, que sans dispense elles ne peuvent se marier validement entre elles. Cet empêchement de mariage existe également entre les alliés unis aux mêmes degrés (1).

D'après la loi mosaïque le mariage entre parents n'était défendu que lorsque la femme était la personne la plus rapprochée dans la lignée commune, par conséquent entre un neveu et sa tante ou sa grand'tante paternelle ou maternelle. D'après la loi romaine et le droit canon cette distinction n'existe pas, ou du moins elle n'existe qu'en ce qu'on fait plus de difficulté pour le mariage du neveu avec sa tante, surtout si celle-ci est plus âgée, et que la demande de dispense doit être mieux motivée que lorsque c'est l'oncle, paternel ou maternel, qui veut épouser sa nièce. Car, dans ce cas, le rapport conjugal entre l'oncle et sa nièce ne menace pas autant le respect dû par la nièce au frère de son père ou de sa mère que dans le cas du mariage du neveu avec la tante, vu qu'alors la tante est obligée de se soumettre à son neveu comme au chef de la famille, ce qui est en contradiction avec le respect qui lui est naturellement dû. C'est pourquoi, quand, *in forma pauperum*, il doit y avoir dispense au second degré de la parenté, c'est-à-dire entre l'oncle et la nièce, et à plus forte raison entre le neveu et la tante, il n'y a de motifs valables de dispense que *imprægnatio oratricis*, — *diffamatio mulieris ex suspicione copulæ*, — *probabilis timor transitus ad sectam heterodoxam*, ainsi les mêmes motifs de dispenses qu'entre les alliés au premier degré de la ligne collatérale (1).

**RESPONSABILITÉ.** On est moralement responsable d'un acte quand on est la cause libre de cet acte et de ses conséquences. Pour qu'une action soit imputable il faut non-seulement qu'elle soit voulue, *actus voluntarius*, mais librement voulue (*actus liber*); pour qu'un homme soit responsable il faut qu'il soit actuellement en possession non-seulement de sa volonté, mais de sa liberté. La simple volonté suppose la détermination personnelle, l'absence de toute contrainte physique et la connaissance de l'objet auquel se rapporte l'acte; la volonté libre suppose la possibilité de choisir entre divers modes d'action et l'absence de toute nécessité intérieure. Par conséquent on ne peut imputer à l'homme que ce qui part d'une

(1) *Voy.* PARENTÉ, AFFINITÉ.

(1) *Voy.* MARIAGE (dispenses de).

détermination personnelle, jamais rien de ce qui se fait par ignorance, par contrainte, par nécessité intérieure, par défaut de liberté dans le choix entre divers modes d'action.

Ainsi on ne peut imputer à l'homme la *manifestation* des facultés physiques ou spirituelles auxquelles sa volonté n'a pas de part; car ces facultés, soumises en elles-mêmes à l'empire de la volonté, ont, par le péché originel, acquis une certaine indépendance qui leur permet de s'exercer contrairement à la volonté dont elles dépendent. Ces manifestations sont en général les premiers mouvements de l'imagination ou de la mémoire, les premières perceptions de la sensation ou du sentiment, la réaction des organes corporels qui sont communs à l'homme et à l'animal; en outre, les mouvements qui se réalisent dans un sommeil plus ou moins maladif ou dans des maladies positives du corps, de l'âme ou de certains organes particuliers. Ces mouvements n'échappent à la responsabilité qu'en tant qu'ils ne peuvent pas être empêchés par une décision de la volonté, en tant que la volonté ne peut pas se manifester ou n'est pas assez puissante pour les empêcher; mais ils sont imputables dès qu'ils sont les conséquences d'un acte posé sans nécessité, librement et de propos délibéré.

Les actes qui sont provoqués par une contrainte extérieure ne sont pas imputables. Dire contraindre, c'est dire abroger la libre détermination, de telle sorte que l'homme, malgré sa résistance, ne puisse maintenir sa détermination; dans ce cas il ne peut plus, d'aucune façon, être consideré comme source de l'action qui est née sous cette influence impérieuse. Mais comme la contrainte ne s'étend que sur les organes dont la volonté a besoin pour se manifester, sans pouvoir atteindre les actes intérieurs de la volonté, ceux-ci seuls engagent la responsabilité.

Quant aux actes qui naissent de l'ignorance, on comprend qu'ils ne peuvent être imputables, par cela que l'action posée n'est pas celle que le sujet agissant a cru commettre. Mais il faut distinguer l'ignorance innocente de l'ignorance coupable.

Les actes qui naissent d'une ignorance innocente ne peuvent être imputés, tandis que l'on est parfaitement responsable des actes qui procèdent d'une ignorance coupable. Comme il est de l'essence de la liberté humaine de pouvoir choisir entre diverses manières d'agir opposées, on comprend qu'une action qui ne suppose pas préalablement ce pouvoir échappe à la responsabilité. Une action de ce genre n'est plus que l'acte instinctif qui pousse l'homme vers son bonheur, sans que l'homme ait le pouvoir de choisir, tandis que ce pouvoir est la condition de toutes les manifestations de sa volonté.

Les effets de la nécessité intérieure sont semblables à ceux de la contrainte extérieure, et, par conséquent, une action qui procéderait d'une nécessité intérieure ne serait pas plus imputable que les actions extérieures des animaux, parce que ceux-ci sont soumis à l'instinct qui les pousse nécessairement et invinciblement.

Telles sont, en général, les circonstances qui abrogent la responsabilité. Mais ces conditions ne se réalisent pas toujours dans toute leur portée et se rencontrent souvent avec des circonstances plus ou moins contraires. De là des degrés intermédiaires qui, sans l'annuler, amoindrissent plus ou moins la responsabilité. Ainsi, par exemple, il y a, entre la veille et le sommeil, un demi-sommeil dans lequel la volonté est déjà, en quelque sorte, suspendue, sans être formellement annulée. Ainsi, dans l'application de la contrainte, il y a bien

des degrés qui, en pratique, ne permettent pas de distinguer facilement si la contrainte a été complète ou non; il en est de même de toutes les autres circonstances. Ce qu'il y a de plus important sous ce rapport, c'est le trouble de l'âme. Il est souvent difficile de décider si ce trouble est partiel ou total, momentané ou durable, et, par conséquent, difficile de décider si les actes commis par les personnes qui sont dans cet état sont imputables ou non. En général il doit être entendu que ces états intermédiaires affaiblissent plus ou moins la responsabilité, en tant qu'elle entraîne une récompense ou une punition.

Quand il s'agit de juger une responsabilité de ce genre, le jugement dépend ou de la conviction qu'on a en s'examinant soi-même, ou, si c'est autrui qu'on examine, du jugement de gens expérimentés et raisonnables. Ce sont non-seulement les actions, mais leurs conséquences nécessaires et probables, qui sont imputables. Les théologiens nomment l'acte même *actus voluntarius, seu liber per se*; les conséquences qui en sortent, *actus liber seu voluntarius in causa*. On peut aussi les distinguer en acte direct et immédiat et en action indirecte et médiate. Quant à l'action indirecte elle n'est imputable que lorsqu'elle a pu être supposée d'avance comme la conséquence naturelle d'un acte immédiat de la volonté. Cependant ces conséquences ne peuvent être imputées à mal que dans le cas où la première action d'où sont sorties les conséquences en question aurait moralement pu ne pas être posée; puis encore dans le cas où cette première action était moralement inadmissible, et enfin dans le cas où on n'était pas autorisé à agir. Les actions qui naissent de l'habitude doivent être considérées comme libres, vu que l'habitude se fonde sur la liberté et qu'aucune habitude ne peut devenir tellement forte qu'elle exclue toute liberté. Quand une habitude a cessé, il peut arriver que, sans prévoir ni réfléchir, on commette une action résultant de cette ancienne habitude; une action de ce genre n'est pas imputable, puisqu'on ne peut y voir une action médiatement ou immédiatement voulue. Mais, si une action de ce genre se renouvelle souvent, c'est un signe que l'habitude existe encore et que le coupable n'a pas la volonté sérieuse de se guérir; par conséquent son acte est un fait d'habitude dont il est responsable.

ABERLÉ.

RESPONSALES. *Voyez* LÉGATS.

RESSEMBLANCE AVEC DIEU. Pour reconnaître la ressemblance de deux êtres il faut connaître leur nature. L'humanité, ayant perdu la science certaine de Dieu, ne pouvait, avant la Révélation, avoir la certitude de son origine, et, quand elle se vantait d'être de race divine, c'était un préjugé qui n'avait d'autre valeur que celle d'une opinion humaine. Cette opinion eut même, parmi les païens, son côté nuisible; car l'homme ayant, par le péché originel, profondément corrompu sa nature, défigurait nécessairement l'idée de la divinité objective pour la rendre semblable à l'image qu'il trouvait en lui-même, si bien que, aucune vérité révélée ne mettant de bornes aux extravagances de l'imagination, l'homme, se considérant comme le portrait en miniature de la Divinité, refaisait l'original d'après la copie, lui prêtait ses passions, l'affublait de ses vices, de ses défauts, de ses imperfections, et se créait ainsi les dieux les plus fantastiques et les plus grotesques.

La Révélation nous enseigne positivement que l'homme est créé à l'image de Dieu. Cette ressemblance est double; premièrement l'homme a en lui

des forces toutes divines : telles sont spécialement la raison, le sentiment et la volonté libre. Cette ressemblance, comme l'enseignent l'Église catholique, la raison et l'expérience, à l'encontre du protestantisme, n'a pas été détruite par le péché originel, elle n'a été que troublée et diminuée. Elle peut être rétablie et rendue à sa perfection par la grâce du Sauveur et avec la coopération de l'homme.

Secondement la nature de l'homme est sainte à son origine. Cette sainteté ne ressort pas, comme les facultés divines dont il est doué, de sa nature même, mais elle est absolument nécessaire pour le développement de sa nature, comme le soleil et son action sur la terre ne font pas partie de la nature terrestre, mais sont absolument indispensables à la vie et au développement de cette nature. Cette sainteté a été une grâce surajoutée à la nature humaine, de sorte qu'il y a eu dans l'homme, comme en Dieu, sans doute à un degré infiniment plus faible, l'amour, la volonté et la béatitude. Cette seconde ressemblance a été complétement perdue; par le péché originel l'homme est, pour ainsi dire, sorti de l'atmosphère divine et s'est fermé à l'action de Dieu. Cette ressemblance peut être reconquise par la renaissance, et l'homme s'en approche de plus en plus en employant les moyens de salut que Dieu lui donne et en y correspondant, jusqu'à ce qu'il arrive au but que le Christ lui a proposé en ces termes : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

*Ressemblance avec Jésus-Christ*. Après la chute, non-seulement il a été impossible à l'homme de reconquérir la ressemblance divine uniquement par son développement normal, mais il a même perdu la connaissance de Dieu. Si l'homme devait, par sa volonté, son esprit et sa pensée, être une vraie copie de Dieu, il fallait avant tout que Dieu lui fût montré, que Dieu fût placé si près de ses yeux troublés par le péché qu'il pût en quelque sorte le saisir avec les mains, tel qu'il est, et comprendre ce que devient l'homme dès que Dieu rentre en lui. C'est ce qui fut réalisé par l'Homme-Dieu, par Jésus-Christ. De même qu'il est dit aux hommes : « Soyez parfaits comme votre Père qui est aux cieux est parfait, » de même le Christ leur dit : « Suivez-moi. » Mais il ne faut pas nous imaginer que notre ressemblance avec le Christ consiste à imiter telle ou telle action de sa vie, ou à faire du Christ l'idéal qu'on cherche à réaliser, comme, par exemple, un honnête païen pouvait prendre tel ou tel grand homme pour son modèle; elle consiste à être de part en part pénétré par l'esprit vivant du Christ, à être mystiquement assimilé par le Christ, à devenir un membre du Christ, à penser, vouloir et agir dans, par et avec le Christ. Cette union nous fait comprendre la portée de l'Eucharistie, le sens de la parabole du cep de vigne et de ses branches, les expressions de S. Paul sur le rapport du Christ avec l'Église, etc.

*Ressemblance avec le diable*. De même que l'homme peut atteindre un degré de ressemblance avec Dieu où, sans cesser d'être homme, tout son être manifeste une vertu surnaturelle, une sainteté qui transfigure jusqu'à son corps, de même il peut tomber par le péché et se dégrader à ce point qu'il cesse d'être homme et se dénature, comme le saint devient surnaturel.

Tant que l'homme n'emploie le mal ou le péché que comme un moyen pour satisfaire une passion naturelle et humaine, par exemple l'instinct sexuel ou toute autre concupiscence charnelle, il n'est que pécheur, coupable, plus ou moins semblable au diable qu'il imite dans sa désobéissance; mais l'homme,

en continuant à pécher, peut arriver à un état tel qu'il opère le mal pour l'amour du mal, où le péché, le malheur et la perte de ceux qu'il entraîne à blasphémer Dieu fassent sa joie et l'objet de ses efforts. Parvenu à ce degré l'homme est devenu un véritable démon. Tout péché commis avec persévérance et pendant longtemps peut amener l'homme à cet état. Cependant il y a des péchés dont la nature est telle qu'elle entraîne plus rapidement à l'état satanique et porte de prime abord les caractères de la ressemblance avec le diable; tels sont, notamment, l'orgueil, l'envie, l'avarice, les désordres contre nature. Ce mal satanique est plus spécialement l'apanage des tempéraments bilieux et mélancoliques, de la maturité et de la vieillesse, de la femme, des nations du Sud, des hommes enfermés dans leur propre raison. Il y a un degré de corruption et de perversion où il semble que Satan pénètre réellement dans l'âme, où l'homme devient volontairement son instrument, état qu'il faut toutefois bien distinguer de la *possession*, qui est rarement imputable. STOLZ.

RESSEMBLANCE DIVINE. On comprend en général d'une manière trop restreinte la ressemblance qui fait de la créature l'image de Dieu lorsqu'on ne la rapporte qu'à l'homme, c'est-à-dire lorsqu'on croit que l'homme seul est l'image de Dieu. L'antiquité chrétienne avait une idée plus large à cet égard en rapportant aux anges comme aux hommes cette divine ressemblance. C'est ainsi que S. Jean Damascène dit (1) : Αὐτὸς (Θεὸς) τῶν ἀγγέλων ἐστι ποιητὴς καὶ δημιουργὸς, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν αὐτοὺς, κατ' οἰκείαν εἰκόνα κτίσας αὐτούς. S. Denys l'Aréopagite dit (2) : « L'ange est une image de Dieu. » S. Justin (1) et d'autres parlent de même. Le concile de Tousi, près de Toul, tenu en 860, décrète (2) : *Duas quoque harum creaturarum suarum rationales creaturas, sc. angelicam et humanam, imaginis ac similitudinis suæ dote ditatas cum libero arbitrio condidit.*

(1) *Orthod. Fid.*, II, 3.
(2) *De Divin. Nom.*, c. 4.

L'ange, à qui on attribuait la ressemblance divine, était défini une substance intelligente, libre et immortelle : Οὐσία νοερὰ, αὐτεξούσιος, ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφυῖα.

Il est expressément rapporté dans l'histoire de la création biblique que l'homme fut créé à la ressemblance de Dieu. Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, afin qu'il domine les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les animaux qui vivent sur la terre et tout ce qui rampe sur la terre. Et Dieu créa l'homme à son image; il le créa à la ressemblance de Dieu (3). » L'Ancien Testament revient à plusieurs reprises sur la création de l'homme d'après le modèle divin (4), et le Nouveau Testament se rattache à ces paroles (5).

Le Catéchisme romain renouvelle cette vérité dogmatique en enseignant clairement à ce sujet que c'est l'âme, l'esprit de l'homme, qui a dû être créé à l'image de Dieu (6) : *Postremo ex limo terræ hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit ut non quidem naturæ ipsius vi, sed divino beneficio, immortalis esset et impassibilis. Quod autem* AD ANIMAM *pertinet, eum (hominem) ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium (tribuit).* Il res-

(1) *Apol.*, I, n. 6.
(2) *Acta Conc.*, ed. Hard., t. V, p. 512.
(3) *Gen.*, 1, 26, 27.
(4) *Ib.*, 5, 1; 9, 6. *Sag.*, 2, 23. *Ecclés.*, 17, 1.
(5) *Jacq.*, 3, 9.
(6) *Catéch. rom.*, p. I, c. 2, quæst. 19.

sort de là, comme de ce que Dieu est incorporel, que les anciens se trompaient grossièrement en transportant la ressemblance divine au corps de l'homme (1). C'est une opinion tout à fait erronée que celle de Munter (2), qui prétend que S. Justin, Tertullien, Lactance, S. Irénée avaient à ce sujet des notions grossières. L'homme est l'image de Dieu par son esprit : *Non solum veracissima ratio, sed etiam ipsius Apostoli declarat auctoritas; non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem* (3). Les Pères de l'Église attestent que c'est à l'esprit qu'il faut attribuer, dans l'esprit qu'il faut chercher uniquement la ressemblance divine. Clément d'Alexandrie dit en quelque sorte au nom de tous : « L'homme est créé à l'image de Dieu, non à cause de sa forme corporelle, mais parce que, de même que Dieu fait toutes choses avec raison, l'homme doué d'intelligence, véritable gnostique, accomplit des actions bonnes et belles en vertu de sa raison (4). L'esprit, comme tel, est l'image de Dieu; par conséquent l'homme porte la ressemblance divine en lui, non parce que et en tant qu'il est un corps, mais parce que et en tant qu'il est un esprit. Et c'est là le motif pour lequel l'homme partage avec l'ange la ressemblance divine. Si donc l'on veut définir plus spécialement cette ressemblance, on n'a qu'à envisager la nature de l'esprit; c'est cette nature intellectuelle qui détermine la nature de la ressemblance divine. Or, si nous déterminons la nature de l'un et de l'autre conformément au dogme révélé, nous dirons : L'homme est l'image de Dieu par son *intelligence*, sa *liberté* et son *immortalité* spirituelle. L'intelligence et la liberté sont bien les parties intégrantes de la ressemblance divine, suivant l'Ecclésiastique (1), et le livre de la Sagesse fait parfaitement ressortir l'immortalité de l'esprit comme un des traits essentiels de cette divine image (2). »

Les Pères de l'Église sont entièrement d'accord à ce sujet; Clément d'Alexandrie (3), Théodoret (4), S. Grégoire de Nysse (5), S. Augustin (6) et d'autres reconnaissent la vertu de l'intelligence dans l'image de Dieu.

Tertullien (7), Macaire (8), S. Jean Damascène (9), S. Jérôme (10), Tite de Bostre (11), S. Ambroise (12) et d'autres montrent tous que la liberté unie à l'intelligence, dans l'esprit, constitue le caractère essentiel de la ressemblance divine. De l'intelligence et de la liberté, ou, tout simplement, de la spiritualité de l'homme découle de lui-même son empire sur la nature sans raison et sans liberté, empire qui forme une autre partie constitutive de la ressemblance divine, ainsi que le démontre l'Écriture (13). Du rapport intime qui existe entre l'empire de l'homme sur la nature et l'esprit ressort la fausse-

(1) Théodoret, *Hist. ecclés.*, IV, 9. *Hæret. Fabulæ*, IV, 10. Epiphane, *Hæres.*, 70, *de Audianis*. Cyrill. Alex., *contra Anthropomorph.*, c. 8.

(2) Munter, *Manuel de l'Hist. des Dogmes*, II, 154-157. Staudenmaier, *Dogmatique*, III, 462-463.

(3) August., *de Trin.*, XII, 7.

(4) *Strom.*, VI, 16. Cf. *Cohort.*, c. 4 et 10.

(1) 17, 1-13.

(2) 2, 23. Cf. Tertull., *de Baptismo*, c. 5. Maxim. Conf., *Cent.*, III, c. 25.

(3) *Strom.*, II.

(4) *In caput* 25 *Ezechiel.*

(5) Orat. 1, in verba : *Faciamus hominem.*

(6) Tract. III, *in Joann. de Genesi ad litt. lib. imperf.*, c. 16.

(7) *Contra Marcion.*, II, 5.

(8) Homil. XV.

(9) *Orthod. Fid.*, II, 12.

(10) Epist. 146.

(11) *Contra Manich.*, II.

(12) *Hexaem.*, VI, 8.

(13) *Gen.*, 1, 26, 28.

té de l'opinion de ceux qui pensent que la ressemblance divine, dans l'homme, consiste uniquement dans cet empire sur la nature, et qui ne voient pas ce qui rend cet empire possible et ce qui le justifie. Les Pères de l'Église ne tombèrent pas dans cette erreur, car ils ne cessèrent jamais de considérer l'empire de l'homme sur la nature comme un des traits de la ressemblance divine (1), ni de ramener cette ressemblance aux puissances de l'esprit, qui rend cet empire possible (2).

La ressemblance divine est, ainsi que les puissances qui la constituent, inamissible, différant en cela du don surnaturel de la grâce, *donum supernaturale*, qui consiste dans la sainteté et la justice originaires, peut se perdre, et a été perdu en effet par le péché.

Nous touchons ainsi à un point sur lequel diffèrent les divers symboles. Tandis que l'Église catholique enseigne l'inamissibilité de la ressemblance divine et des qualités qui la constituent, les réformateurs la nient et prétendent que cette ressemblance est amissible. L'intelligence et la volonté, d'après eux, cessent, au moins quant à ce qui est divin, et par conséquent le lien religieux est détruit.

On a distingué de l'image de Dieu la ressemblance divine, *similitudo*, et considéré celle-ci comme résultant de ce que l'homme obtient par la grâce divine et l'exercice de sa liberté, par conséquent l'état dans lequel l'homme se pose par sa conduite morale et religieuse, où il redevient par sa liberté tel que Dieu l'a créé. Ou bien encore, en d'autres termes : l'image de Dieu désigne les facultés intellectuelles de l'homme, la ressemblance, le développement normal de ces facultés, en tant qu'il dépend de la liberté et de la conduite de l'homme.

Cf. Clem. Alex., *Strom.*, II, 22; VII, 3; Irénée, *advers. Hæres.*, IV, c. 38, n. 3, 4, 5; V, c. 8, n. 1, 2; c. 21, n. 2; Chrysost., *Homil.* VIII, IX, *in Genes.*; Ambros., *epist.* 43, *class.* I, *ad Horont.*, n. 14, 15; *Exhort. virginit.*, 1, 10; Hilar., *de Trin.*, XI, 49; *ad Const.*, II, 5; Gregor. Nyssen., *Orat. I*, in verba : *Faciamus hominem*, p. 149, 150; Maxim. Confess., *Cent.* III, 25; Joann. Damascen., *Orthod. Fid.*, II, 12; August., *de Spiritu et anima*, c. 10; Staudenmaier, *Dogm.*, t. III, p. 482-490, sur la différence entre les mots εἰκὼν et ὁμοίωσις.

STAUDENMAIER.

**RESTAURATION DE TOUTES CHOSES.** *Voyez* ORIGÈNE et GNOSE.

**RESTITUTION DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES.** Au moyen âge, alors que les principes chrétiens relatifs à l'Église et à l'État étaient respectés par tous, que le droit et la justice dominaient toutes les relations, l'État et l'Église, chrétiennement unis par une sorte de mariage qui semblait indissoluble, remplissaient, chacun de son côté, sa légitime destinée. L'Église s'était réservé tout ce qui était divin et religieux, en même temps qu'elle consolidait l'État par la religion ; l'État s'était attribué tout ce qui était temporel, en même temps qu'il protégeait l'Église ; l'État et l'Église rapportaient à Dieu et à l'ordre établi par sa Providence la mission qu'ils accomplissaient tous deux. Cette situation des deux pouvoirs était symboliquement représentée par les deux glaives (1). Chacune de ces institutions nécessaires à l'humanité était libre et indépendante dans sa sphère, ayant ses droits, son autorité, son assiette bien établie, ses biens soli-

(1) Chrysost., hom. X *in Genes.* Cf. hom. XXI *in Genes.*

(2) Greg. Nyss., *de Hominis opificio*, c. 6.

(1) Cf. Walter, *Droit ecclés.*, § 46.

dement garantis; aucune d'elles ne devait absorber l'autre. Dans les principautés ecclésiastiques elles-mêmes, qui n'avaient dans la personne du prince-évêque qu'un seul et même chef du gouvernement temporel et ecclésiastique, cette union n'annulait ni l'indépendance de l'Église ni celle de l'État.

Toutefois le moyen âge lui-même se mit de fort bonne heure à dépouiller l'Église de ses biens. Dès le règne des Mérovingiens des laïques obtinrent des rois des fiefs ecclésiastiques, et les conciles se virent souvent obligés de statuer contre cet abus (1). Charles Martel et Carloman investirent même leurs soldats de fiefs ecclésiastiques. Ces largesses faites à des laïques aux dépens de l'Église se perpétuèrent sous Charles le Chauve et plus tard (2). Cependant, dans le onzième siècle, on sentit la nécessité de mettre sérieusement un terme à ce désordre et de procéder à de justes restitutions. L'Église, lésée dans ses droits, fit entendre sa voix dans les conciles (3). Ainsi le troisième concile de Latran, au douzième siècle, défendit toute nouvelle aliénation et ordonna aux laïques de restituer les biens dont ils s'étaient emparés (4), et ces prescriptions furent plus ou moins fidèlement observées.

Mais il était réservé à la réforme du seizième siècle d'emporter la palme à cet égard et de dépasser en fait de spoliation toutes les iniquités qu'on avait pu commettre jusqu'alors. Jamais Luther, par les voies purement spirituelles, par les simples lumières du nouvel Évangile, par ses négations impies et la sécularisation qu'il introduisit partout, n'aurait pu venir à bout de l'Église et lui nuire d'une manière durable et permanente ; les forces étaient trop inégales : on le vit clairement à la conférence de Leipzig. Les réformateurs furent donc obligés d'appeler à leur secours le bras séculier et la force brutale des princes de l'empire. Ils cherchèrent à les gagner en leur montrant leur souveraineté s'agrandissant de tout ce qu'ils enlèveraient à l'empereur, leur trésor s'enrichissant des dépouilles de l'Église, en même temps qu'ils leur livrèrent toute l'autorité religieuse sur les sectes nouvelles.

Ainsi furent brisés les anciens rapports, ainsi l'autorité ecclésiastique fut méconnue, et la spoliation des biens de l'Église largement inaugurée au nom de l'Évangile et de la liberté. Les princes qui avaient embrassé le parti de l'agitation se mirent rapidement à l'œuvre ; ils attirèrent à eux le gouvernement de l'Église en même temps qu'ils rejetaient l'autorité du Pape et des évêques ; ils protestantisèrent l'Église catholique en en faisant une institution politique, et ils tombèrent avec une rage e un vandalisme inouïs sur les biens, les immeubles, les domaines, les temples, les rentes, les vases sacrés, les capitaux de l'Église. La paix religieuse de 1648 transforma la spoliation de l'Église, sous le nom de sécularisation, en une mesure politique qu'on entoura de toutes les apparences de la légalité. Une foule d'évêchés, de chapitres, d'abbayes, tombèrent alors aux mains des laïques, des protestants et même des Suédois; Brémen, Verden, Hersfeld, Halberstadt, Minden, Camin, Magdebourg, Osnabrück, etc., furent dans ce cas (1).

(1) *Conc. Arvern.* I, ann. 535, c. 5. *Conc. Aurel.* IV, ann. 541, c. 25. *Conc. Aurel.* V, ann. 549, c. 14. *Conc. Paris.* III, ann. 557, c. 2. *Conc. Turon.* II, ann. 567, c. 24, 25.

(2) Walter, l. c., § 248.

(3) *Conc. Remens.*, ann. 1094, c. 3, 4. *Conc. Rothomag.*, ann. 1050, c. 10. *Conc. Turon.*, ann. 1060, c. 3. *Conc. Roman.* V, ann. 1078, c. 1. *Conc. Lateran.* I, ann. 1123, c. 14. *Conc. Later.* II, ann. 1139, c. 10.

(4) *Conc. Lateran.* III, ann. 1179, c. 14. Cf. c. 19, X, *de Decim.*, 3, 30.

(1) Cf. Eichhorn, *Hist. polit. et judic. de l'Allemagne*, 5e édit., p. IV, §§ 522, 524.

L'Église fit des pertes immenses et se vit ravir des biens qu'elle avait acquis sous la garantie de l'État et qui allèrent enrichir les rois, les princes et les sectaires qui avaient embrassé la cause de la réforme. Gœthe, qui dans son *Faust* accuse l'Église (catholique), par la bouche de Méphistophélès, d'avoir dévoré des pays entiers et de savoir seule digérer le bien mal acquis, aurait pu, à plus juste titre, lancer ce sarcasme contre le protestantisme politique, qui, dès son origine jusqu'à nos jours, a vécu de rapines, et ne cache pas le dessein qu'il a d'absorber un beau matin ce qui reste à l'Église catholique de fortune mobilière et immobilière.

Ce système de spoliation parvint à son apogée à l'époque de la révolution française. Tous les biens ecclésiastiques furent alors déclarés biens nationaux en France, et ce coup d'État fut appliqué, par un décret des consuls du 20 prairial an X (9 juin 1802), aux contrées germaniques de la rive gauche du Rhin cédées à la France. Quant aux provinces de la rive droite du Rhin, la seconde grande sécularisation y fut accomplie par le recez de la députation de l'empire du 2 février 1803, sécularisation en vertu de laquelle, à peu d'exceptions près, toutes les propriétés ecclésiastiques immédiates de l'empire furent confisquées pour en faire une masse commune d'indemnités. Une foule d'évêchés, de chapitres, de prélatures, d'abbayes, de couvents et d'églises, furent abolis, détruits, dispersés. Plus tard, quand, sous l'empire de Napoléon, la toute-puissance de la police de l'État se fut constituée, on vit se développer avec elle l'idée monstrueuse qui attribue la tutelle et l'administration des biens de l'Église au gouvernement temporel, et prétend qu'au fond tout bien ecclésiastique est un bien qui appartient indirectement à l'État.

Cette idée se réalisa complétement, après la chute de l'Empire, à travers la Restauration, malgré le congrès de Vienne, l'acte de la Confédération germanique et les constitutions des divers États. Dans aucun pays de la Confédération, même en Autriche et en Bavière, l'Église ne put disposer de son bien librement, sans contrôle, sans autorisation ministérielle ; elle ne put pas même acquérir librement. Il fallut la révolution de 1848 pour mettre un terme aux odieuses usurpations de la police gouvernementale. Sans doute les libres penseurs modernes ne veulent pas plus reconnaître que les anciens gouvernements absolus le droit qu'a l'Église de posséder librement ; si tout dépendait d'eux, ce qu'à Dieu ne plaise, ils précipiteraient l'Église, qui ne porte pas leurs couleurs, dans une servitude bien plus dure que celle qu'elle a jamais subie, et ils finiraient, s'ils le pouvaient, par l'anéantir. Le parlement de Francfort parvint, avec peine, il est vrai, à reconnaître au moins en théorie que l'Église doit, aussi bien que toutes les autres sectes, être apte à régler et à administrer ses propres affaires.

Quant à la restitution des biens ravis à l'Église depuis la réforme, elle n'est plus qu'une vaine espérance qui probablement ne se réalisera jamais.

Sartorius.

**RESTITUTION EN ENTIER**, *restitutio in integrum*. On appelle ainsi, en style de procédure, le moyen légal et exceptionnel, reconnu tant par le droi civil que par le droit canon, en vertu duquel on répare le dommage résultant d'une négligence ou d'une erreur dans la marche de la procédure ; ou en vertu duquel un jugement valable peut être annulé.

Pour qu'une demande en restitution puisse être introduite il faut : 1° que le jugement ne soit pas radicalement nul, car, dans ce cas, on doit l'attaquer en nullité ; 2° que le dommage mis en

avant soit réel et non insignifiant, ou ne résulte pas de la faute du plaignant; 3° qu'il y ait une juste cause de restitution, *justa causa restitutionis*. La loi désigne comme justes causes: 1° la négligence ou l'omission résultant de contrainte, de ruse, de fraude (1); 2° la minorité (2); 3° le jugement rendu contre des églises et d'autres fondations pieuses et charitables (3); 4° le jugement qu'on peut démontrer avoir été rendu sur des témoignages achetés ou sur des documents falsifiés (4).

On suppose cependant, dans les cas précités, que la contrainte ou la fraude ne provient pas de la justice ou n'a pas eu lieu avec son concours; que les mineurs, ou les églises et les autres fondations pieuses mises au même niveau, ont été convenablement représentés devant le tribunal; que les absents ont été cités selon la loi; car, sans cela, le jugement devrait être attaqué pour cause de nullité, *ex capite nullitatis*.

Enfin, d'après la pratique moderne et suivant les lois de l'empire germanique, on trouve une juste cause de restitution dans des faits nouveaux dont on n'avait pas eu connaissance durant la procédure (5).

Mais il faut que la restitution soit demandée dans le temps voulu. Le droit canon comme le droit romain donne un délai de quatre ans (6), délai qui, d'après la pratique générale, doit être calculé comme *tempus utile ratione initii, continuum ratione cursus*, c'est-à-dire non du moment de la lésion, mais du moment où la partie lésée a eu connaissance du dommage qu'elle a souffert; notamment, pour les mineurs, à dater de leur majorité, pour les absents à dater de leur retour; dans le cas de nouveaux moyens de droit découverts, *a die noviter repertorum* (1). Quant au jugement rendu sur des témoignages achetés ou de faux documents, la restitution peut être demandée pendant vingt ans, *a die publicatæ sententiæ* (2); ce délai a été étendu plus tard jusqu'à trente ans, pour mettre la demande en restitution au même niveau que la demande en nullité. Du reste la restitution peut être demandée plus d'une fois, c'est-à-dire aussi souvent qu'une nouvelle cause de restitution se présente (3). Ce moyen de droit est suspensif lorsque la partie lésée fait sa demande en restitution avant l'exécution du jugement (4); hors de là il ne l'est pas, surtout si le juge est fondé à présumer que le demandeur ne cherche qu'à gagner du temps, à retarder la solution de l'affaire, auquel cas, après avoir déposé une caution préalable, le gagnant peut faire exécuter le jugement malgré la demande en restitution (5).

Lorsque la demande en restitution est justement motivée le dommage causé est réparé par le tribunal, et le jugement antérieur est à cet égard cassé.

PERMANEDER.

(1) Fr. 21, § 5, *Dig.*, *Quod metus causa*, IV, 2; fr. 7, pr. § 1, *Dig.*, *de In integrum rest.*, IV, 1.

(2) Fr. 1, § 1, *Dig.*, *de Minor.*, IV, 4.

(3) C. 1, 3, 7, X, *de Rest. in integr.*, I, 41; Sext., c. 1, 2, *eod.*, I, 21.

(4) L. 3, 4, *Cod. Si ex fals. instrum.*, VII, 58. Cf. c. 6, X, *de Except.*, II, 25.

(5) Recez de l'empire de 1533, § 5. Ordonn. du tribunal de l'empire de 1555, p. III, tit. 52. Avant ces lois la restitution *ex capite novorum* n'était pas admise par le droit canon. C. 20, X, *de Sent. et re jud.*, II, 27.

(6) Clem., c. un., *de Rest. in integr.*, I, 11.

(1) L. 7, *Cod. de Temp. in integr. restit.*, II, 53.

(2) C. 6, X, *de Except.*, II, 25.

(3) C. 10, X, *de Rest.*, I, 41.

(4) L. un., *Cod. in integr. rest. post. ne quid novi*, II, 50.

(5) C. 6, X, *de Rest.*, I, 41.

**RESTITUTION.** *Voyez* COMPENSATION.

**RESTITUTION (ÉDIT DE).** *Voyez* GUERRE DE TRENTE-ANS.

**RESTRICTION MENTALE** (*reservatio, restrictio mentalis, amphibolia, amphibologia*). Il faut, pour éclaircir cette matière, vivement débattue par les anciens moralistes, remonter aux principes. Le devoir de la sincérité exige de chacun qu'il se montre, dans ses rapports avec ses semblables, tel qu'il est réellement au dedans de lui-même. Ce devoir est absolument obligatoire dans sa portée négative, c'est-à-dire que sous aucun prétexte on ne peut se permettre une parole contraire au sentiment qu'on éprouve, ayant pour but de tromper le prochain et devenant un moyen pour atteindre ce but immoral. Dans sa portée positive ce devoir n'oblige qu'envers l'autorité légitime, interrogeant légalement, et, d'individu à individu, dans le cas où il s'agit de contracter un pacte et où le silence causerait un notable dommage au prochain. Si donc il est défendu de mentir dans tous les cas, il n'est pas ordonné dans tous les cas de révéler la vérité au prochain. Outre cela, ce peut être un devoir de ne pas faire connaître la vérité au prochain; le motif de ce devoir peut se trouver soit dans l'obligation de garder un secret confié, soit dans les égards qu'on doit à la faiblesse, soit dans la crainte que cause la méchanceté d'autrui. On comprend que, si la révélation de la vérité ne peut avoir lieu que par la violation d'une autre obligation, au détriment et au préjudice de soi-même ou des autres, cette révélation est interdite. Le moyen le plus simple et le plus prochain de ne pas faire connaître la vérité à autrui est le silence.

Mais ce moyen ne suffit pas lorsque l'on nous sollicite de communiquer la vérité, par ce seul motif qu'en beaucoup de cas, selon le proverbe vulgaire, qui ne dit mot consent; car il est certain qu'on peut mentir en se taisant. C'est pourquoi, de tout temps, chez tous les peuples, on a, outre le silence, employé d'autres moyens qu'on a considérés comme licites et essentiellement distincts du mensonge. Ces moyens sont l'amphibolie ou l'équivoque et la restriction mentale.

On entend par amphibolie ou équivoque l'usage de certains mots ou de certaines tournures de phrases qui ont par eux-mêmes plusieurs sens ou peuvent être entendus dans diverses acceptions; par exemple si je parle de *mon* livre, je puis entendre par là le livre qui m'appartient ou celui que j'ai composé; si je dis *non*, on peut comprendre que je prononce simplement le mot non, ou que je réponds négativement à la question, etc.

La restriction mentale a lieu quand la parole a dans la pensée de celui qui parle un sens qu'elle n'a pas suivant l'usage ordinaire ou qu'elle ne peut avoir, notamment quand, dans la réponse, on répète l'attribut de la question en lui donnant un autre sujet ou en complétant mentalement la réponse par des circonstances différentes de celles que fait supposer la demande; par exemple, si l'on demande à quelqu'un qui est allé dans un endroit déterminé s'il y est allé, et s'il répond non, en ajoutant mentalement en lui-même : avant d'être né, ou avant d'avoir mis mes habits, etc.

Suivant que celui qui parle fait comprendre ou non le sens dans lequel il prend ses mots, on distingue entre une restriction purement mentale et une restriction qui n'est pas purement mentale, *reservatio pure mentalis* et *reservatio non pure mentalis*. On comprend de soi ce qu'est la première. La seconde résulte de ce que celui qui parle fait reconnaître à peu près sa

pensée par le geste, par le ton, par un moyen quelconque. On explique ordinairement ce cas par l'exemple de S. François, à qui des bandits demandèrent si une certaine personne venait d'entrer dans un lieu *désigné*, et qui répondit, en mettant la main dans la manche de son habit : Elle n'y est pas entrée. Telle est la réponse faite dans le sens de celui qui interroge, *responsio ad mentem interrogantis*, réponse donnée par plusieurs moralistes comme un moyen particulier de dissimuler la vérité, outre l'équivoque et la restriction mentale. Elle consiste à répondre affirmativement ou négativement à une question, sans avoir égard au sens que les mots ont en général, et en n'observant que le sens que le questionneur suppose ou peut légitimement supposer. Ainsi, par exemple, Caius, qui sait que Titius veut faire un emprunt auprès de lui, répond à Titius, *qui lui* demande s'il a de l'argent : Je n'en ai pas, en ajoutant mentalement : pour le prêter. On demande à un confesseur, qui ne connaît que par le tribunal de la pénitence le péché d'un tiers, si celui-ci a commis ce péché ; il répond : Je ne le sais pas, en pensant : de manière à ce que tu aies le droit de me le demander et d'attendre une réponse de ma part. Ce dernier exemple a donné lieu à la distinction entre la science communicable et la science incommunicable, *scientia duplex, communicabilis et incommunicabilis*, et là-dessus on a posé en principe : Celui qui sait une chose par la voie d'une connaissance incommunicable peut répondre, à la demande qu'on lui adresse à ce sujet, qu'il l'ignore.

Reste à savoir si les divers moyens de dissimuler la vérité peuvent être reconnus comme admissibles au point de vue de la morale chrétienne.

Avant de répondre il est bien entendu que, dans les cas où il y a une obligation positive de dire la vérité, par conséquent en face d'une autorité qui interroge légalement, en face d'un contrat qui doit se conclure, ces moyens ne peuvent absolument pas être employés. Dans tous les autres cas l'usage n'en est permis que lorsque des motifs graves l'exigent dans notre intérêt ou dans celui d'autrui ; car il ne faut pas oublier que ce ne sont que des moyens de se tirer d'embarras, dont on ne doit jamais se servir sans nécessité, d'autant plus que la franchise et la droiture sont, pour la société des hommes, des biens dont on ne saurait trop apprécier la valeur. Sous ces conditions l'emploi de l'équivoque ne peut être réprouvé, et l'opinion commune des moralistes est qu'il est admissible. L'Écriture sainte justifie cette opinion, car elle met l'équivoque dans la bouche de certains personnages qu'elle donne indubitablement comme des modèles de moralité parfaite. Ainsi Abraham (1), le Christ (2), S. Paul (3) se servent de paroles amphibologiques.

Il n'est pas aussi facile et aussi simple de résoudre la question relative à la restriction mentale. Les moralistes relâchés du dix-septième siècle, époque à laquelle on commença à traiter cette question en détail, étaient non-seulement enclins à déclarer permise toute espèce de restriction mentale, mais ils étendirent le pouvoir de se servir de la *scientia duplex, communicabilis, incommunicabilis*, à tous les états sans différence. Sous ce rapport Viva dit (4) : *Quando non occurrit commoda æquivocatio aut restrictio externa, si causa sit gravis, rustici possunt usu duplicis scientiæ facile obvio veritatem occultare, non animo decipiendi, sed*

(1) *Gen.*, 20, 12.
(2) *Matth.*, 11, 14.
(3) *Act.*, 23, 6.
(4) *Damn. Thes.*, p. 117.

*solum permittendo deceptionem.* Non-seulement les moralistes plus sévères se prononcèrent avec énergie contre cette opinion, mais Innocent XI condamna formellement les thèses suivantes : *Si quis, vel solus, vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine, juret se non fecisse aliquid quod re vera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud quod non fecit, vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur nec est perjurus* (prop. 26).

*Causa justa utendi his amphibologiis est quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa* (prop. 27).

Cette décision pontificale fut interprétée par les moralistes rigoureux comme si elle rejetait l'usage de toute espèce de restriction ; ils trouvèrent que la condamnation de la proposition 27 réprouvait l'équivoque communément admise. Mais il ressort clairement du mot *his* que le mot *amphibologiis* est pris ici non dans un sens strict et technique, mais dans un sens général, qui peut comprendre aussi les restrictions mentales. Quant à ces restrictions il ne faut pas oublier que la condamnation du Pape frappait alors le mode suivant lequel on enseignait la doctrine en question. En effet, quoiqu'on connût la différence de la restriction purement mentale et de la restriction non purement mentale, on ne l'appliquait pas exactement, et on admettait sans différence, en toute occasion, l'application de la restriction mentale. Or dans ce sens général la doctrine est évidemment fausse; car la restriction purement mentale n'est pas autre chose qu'un mensonge et en a tous les caractères. On ne peut pas plus admettre la *scientia duplex* chez d'autres personnes que chez les confesseurs ; car une science incommunicable ne peut naître que d'une source qui n'a rien de commun avec les autres sources de connaissances humaines. Or l'institution de la Pénitence est la seule source de ce genre. Ce que le confesseur apprend par la confession, il l'apprend par un moyen qui, suivant une institution toute divine, n'appartient qu'à lui, et ne peut jamais devenir sa propriété personnelle. C'est pourquoi, dans ses rapports avec d'autres personnes, ce moyen est comme s'il n'existait pas. Mais ce qu'un homme apprend par une autre voie que celle de la confession est et demeure science communicable, parce que la possibilité d'arriver à la même science subsiste pour chacun. Ainsi la condamnation pontificale, et c'est devenu l'opinion commune des moralistes, ne doit se rapporter qu'à l'admission sans distinction de toute espèce de restriction mentale et à l'extension illimitée de la *scientia duplex*, mais nullement à l'espèce particulière de restriction mentale qu'on appelle *non pure mentalis*. Et cela est dans la nature des choses. Si la restriction est réprouvable parce qu'elle est un mensonge, cela ne peut s'appliquer à celle qui n'est pas purement mentale, parce qu'elle manque d'un des caractères essentiels du mensonge. En effet, en s'en servant on laisse à celui à qui l'on parle la possibilité de reconnaître la vérité, et par conséquent de ne pas se tromper ; elle n'est donc pas une parole qui par elle-même est propre à tromper. S'il y a réellement erreur, la faute n'en est pas dans le moyen qu'on a employé, mais dans le manque d'attention de celui à qui on a parlé. Il en est de même de la *responsio ad mentem interrogantis*, qui n'est qu'une espèce de restriction non purement mentale. Les moralistes protestants mo-

dernes, comme de Wette, Rothe, etc., parlent avec beaucoup de dédain de cette doctrine, et cependant ils se trouvent obligés par la force des choses d'admettre et de justifier moralement le mensonge *en cas de nécessité*. Mais, au point de vue chrétien, on ne peut jamais en venir à ne pas rejeter le mensonge, sous quelque forme que ce soit. Si l'on objecte contre l'admission de la restriction non purement mentale qu'elle porte préjudice à la foi et à la fidélité que les hommes se doivent dans leurs rapports sociaux, cette objection n'est pas fondée dans sa généralité, parce que l'on n'admet cette possibilité de la restriction que sous certaines conditions, et l'on pourra bien demander à son tour s'il n'est pas aussi dangereux d'admettre le mensonge en cas de nécessité, quand on pense à toute l'extension qu'on peut donner à cette notion (1).

Le point de vue rigoureux sur cette question est parfaitement défendu par Patuzzi dans son *Ethica Christiana*, t. IV, *tract. V*, *de Præc. Decalogi*. Le point de vue moins rigoureux est exposé dans Viva, *Damnatæ Theses*, etc., *dissertation* sur la 26e et la 27e proposition condamnée par Innocent XI. Le point de vue intermédiaire et juste entre ces deux extrêmes est excellemment traité dans la *Summa moralis doctrinæ Thomisticæ*, dans le 2e *præloquium* au 7e commandement du Décalogue. Parmi les moralistes modernes on remarque surtout, à ce sujet, Scavini, *Theol. mor.*, *tract. V*, *disp. II*, *cap. II*, art. III, § 1, quæst. 1.

ABERLÉ.

**RÉSURRECTION DES MORTS**, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, *resurrectio mortuorum*, *resurrectio carnis*. Le Symbole des Apôtres exprime, dans son dernier article, la foi en la résurrection de la chair. Cet article reparaît, quant à sa teneur, dans tous les symboles qui embrassent, même sommairement, la foi des Chrétiens, que ce soient des symboles particuliers ou généraux. Ainsi, parmi les symboles qui ont formellement énoncé l'article de la résurrection de la chair ou des corps, nous comptons ceux de S. Irénée (1), de Tertullien (2), d'Origène (3), des Constitutions apostoliques (4), des Églises de Jérusalem, d'Alexandrie, les symboles de Nicée et de Constantinople de 381, le Symbole dit de S. Athanase, *Quicunque*; enfin les symboles des conciles œcuméniques de Saint-Jean de Latran et de Trente.

Mais cette doctrine des écrits symboliques est aussi celle de l'Écriture sainte. L'Ancien Testament parle déjà de la résurrection des corps (5). Si l'on a prétendu qu'il est difficile de trouver la foi en l'immortalité de l'âme dans l'Ancien Testament, cela provient évidemment de ce que l'on a cherché les preuves de l'immortalité de l'âme sans aucun rapport avec la résurrection du corps, tandis que, suivant la révélation divine, l'existence de l'homme se prolonge.

L'appel que S. Paul fait à la conviction des pharisiens (6), conviction qui s'identifie avec la sienne sur le point en question, met hors de doute la foi que l'Ancien Testament avait en la résurrection de la chair. Que si la doctrine de l'Ancien Testament sur la résurrection demandait encore quelques explications plus nettes et plus précises

(1) *Voir* Caramuel, dans son ouvrage très-rare : *Joannis Caramuel Haplotes de Restrictionibus mentalibus disputans*, Lugduni, 1672, in-4°.

(1) *Adv. Hæres.*, 1, 10.
(2) *Præscript.*, 13.
(3) Dans la préface sur le *Periarchon*.
(4) VII, 42.
(5) *Job*, 19, 25-27. *Is.*, 26, 19 ; 66, 14. *Ezéch.* 37, 1-14. *Daniel*, 12, 2. II *Mach.*, 7, 9; 14, 25
(6) *Act.*, 23, 6.

l'enseignement de Jésus-Christ les donne complétement (1). La doctrine des apôtres est identiquement la même et se rattache à celle du divin Maître (2). Ce qui était la foi de l'Écriture et de l'Église a toujours été la foi des Pères. Dès les temps des Pères plusieurs théologiens distingués écrivirent des traités particuliers sur la résurrection de la chair; tels S. Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Méthode, Eusèbe, S. Grégoire de Nysse, S. Ambroise, S. Éphrem, Zénon de Vérone, Énée de Gaza, Jean Philoponus, etc.

Les temps postérieurs ne manquent pas d'écrits de ce genre. Tout livre de quelque étendue sur les dogmes du Christianisme expose nécessairement celui de la résurrection de la chair, à quelque temps, à quelque lieu qu'appartienne la rédaction de ce livre. Si ce dogme est fondamental dans le Christianisme (3), il a contre lui les opinions qui ne plongent pas leurs racines dans le sol de la Révélation.

Chez les Juifs la secte des Sadducéens niait la résurrection (4). Si le Sauveur attribue l'incrédulité sadducéenne à l'ignorance de l'Écriture et à la méconnaissance de la vertu de Dieu (5), il ressort des Actes des Apôtres (6) que les Sadducéens, en niant l'existence des

(1) *Matth.*, 22, 23. *Luc*, 14, 13; 20, 36. *Jean*, 5, 25-29; 6, 38-55; 11, 23-25.

(2) *Act.*, 17, 18, 31-34; 23, 6; 24, 15; 26, 8. *Rom.*, 8, 11. I *Cor.*, 6, 14; 15, 12, 22. II *Cor.*, 4, 14; 5, 1. *Phil.*, 3, 21. I *Thess.*, 4, 12-16. II *Tim.*, 2, 11. *Hébr.*, 6, 2. *Apoc.*, 20, 12.

(3) *Act.*, 4, 2; 23, 6 sq. *Hébr.*, 6, 2. Justin, *Dial. c. Tryph.*, c. 80. Tat., *Græc.*, 6. Orig., *c. Cels.*, V, 18; *in Lev. hom.* 5, n. 10. Tertull., *de Resurrect. carn.*, 1. Basil., Epist. 261, n. 3, Ephr., *de Res. mort.* August., *de Civitate Dei*, XX, 20. Theodor., *in Ezech.*, 29, 29. Zen. Veron., l. I, tract. XVI, *de Resurr.*, n. 1.

(4) *Matth.*, 22, 23. *Marc*, 12, 18. *Luc*, 20, 27. Cf. *Act.*, 23, 8.

(5) *Matth.*, 22, 29.

(6) 23, 8.

anges et des esprits, niaient, à proprement parler, l'esprit lui-même. Cette opinion se rapporte complétement à ce que dit Josèphe des Sadducéens, qui soutenaient que l'âme meurt avec le corps, qu'il n'y a pas de résurrection, qu'il n'y a plus, après la mort, ni récompense ni châtiment (1). Les Sadducéens niaient, cela est aujourd'hui évident, comme de grossiers matérialistes, l'esprit, en tant que personnellement immortel, ce qui, nécessairement, rend la résurrection tout à fait inutile.

Les Esséniens niaient également la résurrection. Les Esséniens, prévenus par l'idée qu'ils avaient, et que nous trouvons chez les Pythagoriciens et les Platoniciens, que le corps n'est que la prison de l'âme, et que la sortie du corps est pour l'âme le commencement de la vraie liberté et de la béatitude, niaient par là même la résurrection du corps, puisque la réunion de l'esprit et du corps n'eût été, suivant eux, qu'un nouvel emprisonnement. Les Samaritains, de leur côté, n'admettaient pas la résurrection du corps (2). C'est à l'idée pythagorico-platonicienne que nous venons de rappeler qu'il faut attribuer l'opposition que trouva dans l'Aréopage d'Athènes le discours que S. Paul prononça sur la résurrection (3). Les Actes des Apôtres nous montrent que cette doctrine rencontra de nombreux contradicteurs (4), et l'on voit dans S. Augustin que la théorie pythagorico-platonicienne fut, pendant bien longtemps, hostile au dogme chrétien (5). La manie de symboliser et de tout réduire en mythes ne manquait

(1) Jos., *Ant.*, XVIII, 1, 4. *Bello Jud.*, II, 8, 14. Cf. *Tanchum*, fol. 3, 1. *Mischna Berach.*, 9, 5.

(2) Philastr., *Catal. Hær.* Joann. Damasc., *Hær.*, IX et XIII.

(3) *Act.*, 17, 18, 32.

(4) *Ib.*, 26, 24. I *Cor.*, 15, 12.

(5) *De Civit. Dei*, XIII, 16.

pas non plus à cette époque; Hyménée et Philète prétendaient que la résurrection était accomplie (1) par l'initiation au Christianisme qu'opérait le Baptême, et que c'était là la restauration morale et religieuse de l'humanité depuis si longtemps attendue. Nous retrouvons la même opinion soutenue par Ménandre (2). La doctrine païenne de l'éternité de la matière, mauvaise par sa nature, fut adoptée par les gnostiques, et, par conséquent, la résurrection niée, par cela que la réunion de l'esprit et du corps était à leurs yeux une chute et un malheur, comme elle l'avait été à l'origine, lorsque les âmes, punies de leur apostasie, avaient été condamnées à être emprisonnées dans le corps. Nous rencontrons une négation de ce genre dans Simon le Mage (3), Saturnin (4), Marc (5), Basilide (6), Carpocrate (7), Marcion (8), Cerdon (9). Les Ophites (10), Valentin et Apelles ne font pas exception (11). Comme Ménandre ils n'admettaient la résurrection que dans un sens mythique ou symbolique, et nommaient résurrection l'initiation à leurs mystères (12). Les Manichéens (13) étaient les ennemis de la résurrection par les mêmes raisons que les gnostiques.

(1) II *Tim.*, 2, 17, 18.
(2) Iren., *adv. Hæres.*, II, 20.
(3) Iren., I, 23. Pseudo-Clément, *homilia II*, n. 22. August., *de Hær.*, 1. Greg. Naz., *Laud. Heron*.
(4) Iren., I, 24, n. 1. Tertullianus, *de Anima*, 23; *de Præscr.*, 46. Theodor., *Histor. eccles.*, I, 13.
(5) Tertull., *de Præscr.*, c. 50.
(6) Iren., I, 23. Clem. Alex., *Strom.*, IV, 12. Tertull., *de Præscr.*, 46. Theod., *Histor. eccl.*, I, 3.
(7) Iren., I, 25. Epiph., *Hær.*, XXVII. Theod., *Hist. eccl.*, I, 5.
(8) Iren., I, 27, n. 2.
(9) Tert., *de Præscr.*, 49 et 51.
(10) Id., *ib.*, 47.
(11) Hieron., *ad Pamach.*
(12) Tertull., *de Præscr.*, 19. Hieron., *ad Pamach.*
(13) Aug., *c. Faust.*, XI, 3. *Contra Adimant.*, 12. Chrys., *in Genes. serm.* 7, n. 4. Epiph., *Hær.*, LVI, n. 90.

Il en est de même des sectes du moyen âge, par lesquelles le gnosticisme et le manichéisme se perpétuèrent. Telles les sectes des Cathares (1), des Béghards (2).

Au temps de la réforme les Libertins niaient la résurrection (3). Il en fut de même, plus tard, de Swédenborg, des encyclopédistes rationalistes, matérialistes et panthéistes.

Le dogme de la résurrection n'a jamais été complétement exposé sans qu'on ait donné en même temps les preuves qui en établissent la réalité et la possibilité aux yeux de la raison. Voici ces preuves.

1. Lorsque l'Écriture parle de la résurrection elle donne pour base à la théorie qu'elle expose que « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants (4). » Elle établit ainsi que la résurrection, vue par rapport à Dieu, est possible par cela que Dieu est la source de la vie, qu'il s'est montré tel lors de la création, qu'il demeure perpétuellement tel, et se manifeste sans cesse comme créateur par la conservation de ce qu'il a créé. Ni la personnalité humaine, ni ce qui lui appartient, c'est-à-dire le corps, ne peut s'anéantir. La personnalité ou l'esprit ne meurt jamais; le corps, quand il est mort, ressuscite pour la personnalité qu'il a revêtue; où il n'y a pas de personnalité c'est le genre qui subsiste, tandis que l'individu impersonnel disparaît. Dès qu'il y a une personnalité elle est immortelle, tandis que le corps naturelle-

(1) Moneta, *adv. Cathar. et Waldens.*, IV, 8, 1. Rayner, *Summa adv. Cath.*
(2) Joann., *Epistol. Argent. contra Beghard.*
(3) Calvin, *Brevis Instr. adv. Libertinos* c. 11.
(4) *Matth.*, 22, 31, 32. *Marc*, 12, 26, 27. *Luc*, 20, 37, 38.

ment morte. doit être rappelé à la vie pour rentrer en-union avec l'esprit. Le Dieu des vivants peut et veut opérer la résurrection de la chair. C'est au point de vue de la vie absolue en Dieu et de la revivification dont le corps est susceptible que se placent les Pères, comme S. Irénée (1), Tertullien (2), etc. En réalité, les divers cas de résurrection des morts constatent en Dieu la puissance et la volonté de ressusciter, dans le corps la capacité d'être ressuscité (3).

2. La résurrection du corps ressort de l'idée de l'homme ; car, d'après cette idée, le corps est une partie intégrante de l'homme (4). L'homme est le terme unique dans lequel les deux autres termes de l'univers, l'esprit et la matière, s'unissent et font arriver l'univers à sa perfection. Si l'univers doit être renouvelé, cette restauration, qui doit rétablir la perfection primitive, exigera que le tout se complète par le corps, et, par conséquent, par la résurrection de la chair, qui seule peut un jour rétablir l'homme dans l'intégralité de sa nature. De là résulte que le corps n'est pas simplement un instrument ou un organe temporaire de l'esprit, qu'il n'est pas seulement assumé en passant par l'esprit, pour être ensuite rejeté à jamais. Le désir de l'immortalité (5), inné dans tout être humain, implique le désir de la résurrection du corps, et la satisfaction de ce désir est un élément de la béatitude, tout comme la terreur qu'éprouve l'agonisant dépend de la crainte qu'inspire la séparation du corps et de l'âme (6).

(1) V, 3, n. 2, 3, 4, n. 1 ; V, 5, n. 2.
(2) *De Res. carn.*, c. 11.
(3) Iren., V, 13, n. 1. Tert., *Res.*, c. 17. Orig., *in Psalm.*, I, 5. *Const. apost.*, V, 7. Jacob. Nisib., serm. 8, *de Res. mort.*, n. 6.
(4) Tertull., *Res. carn.*, c. 16. Athenag., *de Res.*, qui épuise la matière.
(5) Cyrill. Hieros., *Cat.* XVIII, n. 5.
(6) Thom. Aq., *Summa* 1, 2, quæst. 4, art. 5 ; suppl., p. III, quæst. 59, art. 1 ; sent. IV, dist. 43, quæst. 1, art. 1. Duns Scot, sent. IV, dist. 43, quæst. 1. Bonav., sent. IV, dist. 43, art. 1, quæst. 1. Richard de Saint-Victor, sent. IV, dist. 43, quæst. 1.

3. Un autre motif est la justice divine. Les actions morales de l'homme sont des actions de l'homme tout entier, de l'homme tel qu'il est sur la terre, être sensible et raisonnable, physique et moral, corps et âme. La justice divine doit donc faire participer le corps à ce qui est réservé à l'âme, comme le corps a pris part aux faits et gestes de l'âme (1).

4. La Rédemption serait partielle, incomplète, si elle ne s'appliquait pas à l'homme tout entier, à l'homme tel que Dieu l'a conçu dans sa pensée, à l'homme qui n'est que l'idée de Dieu réalisée, à l'homme que Dieu a vu et voulu être corps et âme et qui doit être racheté âme et corps (2). Voyez les passages cités plus haut de S. Thomas, Duns Scot, S. Bonaventure.

5. Mais c'est la résurrection du Christ surtout qui est le motif éminent. Non-seulement la résurrection des morts est associée à la résurrection du Christ par ces paroles : « Celui qui a réveillé le Christ nous ressuscitera de même (3) ; » mais encore cette pensée et cette expression ont leur racine plus profonde dans cette autre parole de l'Écriture : « Si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, Dieu rappellera aussi ceux qui se sont endormis dans le Christ (4) ; » et ailleurs : « Il est certain que, si nous mourons avec lui (Jésus-Christ), nous vivrons avec lui (5) ; » et encore : « Le

(1) Iren., II, 29, n. 1, 2. Athenag., *Res.*, c. 18 sq. Tert., c. 14, 15, 16. *Test. anim.*, c. 4. Cyrill. Hier., *Cat.* XVIII, 4. Chrys., *Gen.*, serm. 7, n. 4.
(2) Just. Mart., *de Res.*, fragm. Iren., V, 6, n. 1. Ambros., *Res.*, II, n. 128.
(3) *Rom.*, 8, 11 I *Cor.*, 6, 14 ; 15, 12-22. II *Cor.*, 4, 14.
(4) I *Thess.*, 4, 13.
(5) II *Tim.*, 2, 11. Cf. I *Cor.*, 6, 14.

Christ est ressuscité des morts comme le premier d'entre ceux qui dorment; car, comme la mort est venue par un homme, ainsi la résurrection des morts est venue par un homme. Comme tous sont morts par Adam, tous seront rappelés à la vie par le Christ, chacun à son rang; d'abord le Christ, puis ceux qui sont attachés au Christ et qui croient en sa venue. Alors viendra la fin (1). »

Ces pensées ne sont que des fragments d'une plus grande série de pensées de l'Écriture (2) dont le sens général et fondamental est que les actes de notre vie (qui doit être rachetée) reproduisent ceux de la vie du Christ (le Rédempteur). Si donc la résurrection a été l'acte victorieux et définitif de la vie du Christ, la pensée fondamentale de l'Écriture serait anéantie si l'homme n'était pas, de son côté, ressuscité d'entre les morts. Ce qui est un fait et un type dans le Sauveur doit s'accomplir dans l'homme en réalité et par imitation. C'est par là que se complète l'idée de la Rédemption et de tout le procédé du salut. La Bible insiste si fortement, si hardiment sur ce point, qu'elle renverse en quelque sorte les termes et dit: « Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité (3), » paroles qui s'expliquent par ce qui suit: « S'il est dit du Christ qu'il est ressuscité des morts, comment quelques-uns d'entre vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts? S'il n'y a pas de résurrection des morts le Christ n'est pas ressuscité. Si le Christ n'est pas ressuscité notre doctrine est fausse et votre foi sans fondement (4). » Or tout cela veut dire: la résurrection du Christ est un fait historique; ce premier fait en entraîne si nécessairement un autre, savoir la résurrection des morts, que, pour qu'il n'y eût pas de résurrection des morts, il faudrait qu'il n'y eût pas eu préalablement de résurrection du Christ. La négation du second fait ne pourrait être comprise qu'autant que la négation de la première réalité serait établie; mais un fait historique, s'il est réellement constaté, ne peut être nié. C'est sur ce fondement de la résurrection du Christ qu'argumentent S. Ignace (1), S. Justin (2), les Constitutions apostoliques (3), Novatien (4), S. Cyprien (5), S. Grégoire de Nysse (6), S. Chrysostome (7), S. Augustin (8), S. Thomas d'Aquin (9).

6. Le péché n'a pas seulement troublé le rapport de l'âme et du corps, il l'a complétement perverti et a rendu la mort nécessaire (10). Le rapport véritable et primitif ne peut se rétablir que par l'accomplissement, dans l'univers et dans l'homme, de la Rédemption, et cette restauration s'opère par la résurrection, conséquence nécessaire et inévitable de la rédemption de l'homme tout entier.

7. Les Pères de l'Église ont cherché dans la nature des images, des comparaisons, des analogies de la résurrection, et ils les ont prises tantôt dans le grain de froment, qui meurt dans la terre pour renaître (11), tantôt dans les saisons successives, auxquelles la na-

(1) I *Cor.*, 15, 20-24.
(2) *Voir* Staudenmaier, *Encycl. des Sciences théol.*, 2ᵉ éd., t. I, p. 720-728.
(3) I *Cor.*, 15, 16.
(4) *Ib.*, 15, 12-14.

(1) *Ad Smyrn.*, 1; *ad Trall.*, 9.
(2) *Dial. contra Tryph.*, 69.
(3) L. VII.
(4) *Trinit.*, c. 10.
(5) Ep. 13.
(6) *De Anima et res.*
(7) *In Act. Apost.*, t. II, n. 4.
(8) *De Civit. Dei*, XXII, 5.
(9) *Summa th.*: « Le Christ est la cause active et le prototype de la résurrection. »
(10) *Voir* Staudenmaier, *Encycl.*, p. 823-826.
(11) Clement. Rom., I *Cor.*, c. 24. Theoph., *ad Autolyc.*, I, 17. Origen., *c. Celsum*, V, 18, 19. Cyrill. Hier., *Cat.*, XVIII, n. 6. Hippol., *adv. Græc.*, n. 11. Tertull., *Apol.*, c. 48.

ture s'identifie au point qu'elle meurt et revit chaque année avec elles (1), tantôt dans la naissance et la décadence du jour (2).

8. Malgré toutes ces analogies et ces comparaisons, la résurrection n'est pas un phénomène naturel ; elle est l'effet de la puissance et de la vertu divines (3). Dieu ressuscite les morts, et c'est tantôt le Père (4), tantôt le Fils (5), tantôt l'Esprit (6), mais jamais l'une des trois personnes divines à l'exclusion des deux autres, qui est nommée comme opérant ce miracle.

9. La résurrection est universelle. Tous ceux qui sont morts ressusciteront (7).

10. Tous les Pères sont unanimes pour enseigner l'identité du corps actuel avec le corps qui doit ressusciter un jour. La pensée exprimée dans Job, 19, 25-27 : *Je verrai Dieu dans ma chair*, s'est propagée à travers tous les temps, comme le constate la tradition des Pères, qui disent tous que c'est notre corps actuel, le corps que nous revêtons dans le temps, qui ressuscitera au dernier jour (1). S. Grégoire de Nysse pense que tout ce qui appartient à notre substance se reconnaîtra et se réunira sans peine au moment de la résurrection (2). Cette opinion n'est pas inconciliable avec celle qui affirme que le corps sera restauré, lors de la résurrection, au moyen des éléments naturels de la substance, de même qu'il s'est dissous après la mort en ces éléments divers, opinion que Minutius Félix exprime ainsi dans son *Octave* (3) : « Qui est assez fou et assez déraisonnable pour nier que l'homme puisse être reformé comme il a été formé par Dieu dès le commencement ? pour nier qu'il n'est rien après la mort et qu'il n'était rien avant sa naissance ? qu'il peut être rétabli du néant comme il a été créé du néant ? Est-il plus difficile de croire que ce qui n'est pas commencé commence que de croire que ce qui a été renaisse ? Pense-tu que ce que nos yeux infirmes ne voient plus échappe à Dieu ? Le corps, quand il se dessèche et se réduit en poussière, en eau, en cendre ou en vapeur, s'évanouit à nos yeux; mais il subsiste devant Dieu, conservateur des éléments, *sed Deo elementorum custodia reservatur*. »

Les éléments qui constituent le corps

(1) Theoph., *ad Autol.*, t. XIII. Cyrill., *Catech.*, IV, 30 ; XVIII, 6, 7. Tert., *Res. carn.*, c. 12. *Apolog.*, 48. Min. Fel., *Oct.*, 34.

(2) Tert., *Apol.*, 48. Min. Fel., *Oct.*, 34. Zeno, *de Res.*, 8. Theoph., *ad Aut.*, I, 13. Epiph., *Ancor.*, 84.

(3) *Ézéch.*, 37, 12. *Osée*, 13, 14. *Jean*, 5, 21, 26. *Rom.*, 8, 11. I *Cor.*, 6, 14. II *Cor.*, 1, 9 ; 4, 14. I *Thess.*, 4, 13. Iren., V, 6, n. 2 ; V, 13, n. 3. Thom., *Summa*, p. III, quæst. 75, art. 3 ; sent. IV, dist. 43, quæst. 1, art. 1, art. 2. Bonavent., sent. IV, dist. 43, art. 1, quæst. 1.

(4) Ignat., *ad Trall.*, n. 9.

(5) Just., *Apol.*, t. 42. *Const. apost.*, V, 7. Tert., *Præscr.*, 13.

(6) Iren., t. 7, 4, 2. Ephr. Paræn., *ad Pæn.*, 54.

(7) *Jean*, 5, 28, 29. *Matth.*, 13, 41, 49, 50; 24, 30. *Act.*, 24, 15. I *Cor.*, 15, 22, 51. Clement. Rom., *in* I *ad Cor.*, n. 24. Just., *Apolog.*, I, 18, 52. *Dial. c. Tryph.*, 117. Theoph., *ad Autol.*, I, 13. Orig., *in Matth.*, t. XIII, n. 17. *In Psalm.* 36 *hom.* 3, n. 10. Tert., *Præscr.*, 13. Athan., *de Incarn. Verbi*, 10. Cyrill., *Catech.*, IV, 30. Ephræm., *in* I *Reg.*, 17, 21. Chrysost., *in Hebr. hom.* 19, n. 1. August., serm. 127, *de Verb. Evang. Joann.*, n. 8. Theod., *in* I *Cor.*, 15, 30. Thom. Aq., sent. IV, dist. 43, quæst. 1, art. 3. Bonavent., sent. IV, dist. 43, art. 1. quæst. 2. Duns Scot, sent. IV, dist. 43, quæst. 4.

(1) Just., *Res.*, 2, 5. Iren., II, 39, n. 5 ; V, 13, n. 3-5 (d'après Irénée, V, 33 ; Papias aussi). Theoph., *ad Aut.*, I, 12 ; II, 36. Orig., *Princ.*, III, 6, n. 5. Cyrill. Hier., *Cat.* IV, n. 3, 31 ; XVII, n. 18. Hippol., *adv. Græc. et Plat.*, 2. Method., *Res.*, c. 12, 13. Tertul., *Res.*, 52. *De Anima*, 56. Gregor. Nyss., *de Anima et resurrectione*. Epiph., *Ancor.*, 92, 100 ; *Hær.*, LXIV, n. 64. Theodor., *in* I *Cor.*, 15, 53. Hieron., *adv. Jov.*, l. I, epist. 38. August., *adv. Faust.*, XI, 3, serm. 256, n. 2 ; serm. 224, n. 6.

(2) *De Homin. opif.*, 27.

(3) Ch. 34.

humain sont à peu près connus par la chimie. Ces mêmes éléments reformeront le corps ressuscité, et par conséquent l'identité sera réelle et complète. Quant à la forme, elle sera, comme tout ce qui est fini, déterminée par l'idée, par conséquent par l'idée du corps, comme cette idée, quoique émanée de Dieu, est certainement présente dans l'âme de chacun. On a dit que le chimiste Stahl est le premier qui ait affirmé que l'âme se fait son corps; mais il n'en est rien; car Scot Érigène avait déjà soutenu la même opinion: *Anima corpus suum creat* (1), ou *Anima corpus sibi creat*. Si nous n'admettons pas, quant à nous, cette expression, parce que le corps n'est pas moins créé de Dieu que l'âme, nous voyons dans l'idée ce que Scot Érigène voit dans l'âme, et cette idée est l'idée divine, l'idée selon laquelle Dieu a formé le corps de chacun en *l'appropriant* à la nature *individuelle* de l'homme, et par conséquent en la mettant en rapport intime avec son âme.

11. Les corps de ceux qui se sont endormis en Jésus-Christ seront changés lors de la résurrection. L'Écriture enseigne ce changement (2) en disant qu'à la place du corps corruptible il y aura un corps incorruptible, à la place d'un corps d'ignominie un corps glorieux, à la place d'un corps infirme un corps plein de vigueur, à la place d'un corps animal un corps spirituel. L'Écriture ne dit rien de plus; mais ce qu'elle dit suffit pour que nous puissions conclure que le corps qui sera restauré sera l'organe le plus parfaitement approprié au service de l'esprit parvenu à sa perfection, qu'il sera un organe répondant parfaitement à l'esprit, comme l'esprit répondra d'une manière adéquate à l'idée divine.

STAUDENMAIER.

(1) *De Divis. nat.*, l. I, c. 26.
(2) I *Cor.*, 15, 42-44.

RÉSURRECTION DU CHRIST. Le sceau de la Révélation, l'apogée de la bonne nouvelle, le soleil des espérances chrétiennes est le fait de la résurrection du Christ, sorti glorieux et vivant du tombeau, le fait de la perpétuité de la vie corporelle et physique du Christ, entré après sa mort dans son impérissable gloire. La résurrection est un des faits extraordinaires de la vie de Jésus de Nazareth, qui nous donnent la certitude qu'il est le Fils du Créateur du monde. Elle appartient, par conséquent, d'une part, aux bases de notre foi; mais, d'autre part, elle est encore bien plus l'objet de notre foi. Notre foi en Jésus-Christ porte sur sa résurrection, comme sur sa divine origine et sa mission libératrice.

Il faut donc prendre la résurrection non comme un fait isolé, mais dans sa liaison avec tous les autres faits, et dans ce cas seulement on la voit dans son véritable jour. La vérité historique de ce fait repose d'abord sur les récits oraux et écrits des témoins oculaires. Les témoignages écrits sont les quatre Évangiles, dont la véracité ressort particulièrement de la diversité des données de chaque évangéliste, et dont l'authenticité a été plus que jamais victorieusement établie, à l'encontre des attaques sans mesure de la critique moderne; enfin elle est établie par les Actes des Apôtres de S. Luc et les Epîtres authentiques de S. Paul.

Les récits oraux se répandirent en peu de temps, comme un large fleuve, sur le monde connu, et retentirent sans interruption depuis lors, comme le bruit toujours croissant d'un formidable torrent, à travers tous les siècles. Cette tradition universelle, perpétuelle et vivante, a toute la rigueur d'une démonstration historique irréfragable. Cette tradition, jointe aux documents écrits des Apôtres, donne une certitude

historique que rien ne peut ébranler, et que la prévention, la fausse science ou l'ignorance peuvent seules révoquer en doute. Mais notre conviction ne se fonde pas seulement sur ce double et puissant témoignage ; elle est confirmée par tous les motifs de croyance que l'Éternel a déposés en faveur de son Fils dans l'histoire, et ces motifs embrassent tous les temps dont les hommes ont conservé le souvenir ; ils sont fournis par la destinée de peuples entiers, par des faits d'une nature incomparable, par des expériences répétées mille millions de fois dans la vie intime de tous les fidèles.

Il n'est pas raisonnable de révoquer en doute des faits par cela seul qu'on n'en voit pas la possibilité. Tout ce dont nous reconnaissons la possibilité n'existe pas réellement pour cela, et de même nous ne pouvons conclure qu'une chose n'existe pas en réalité parce que nous ne voyons pas comment elle est possible. Mais, au point où en est aujourd'hui la science, en considérant profondément la vie de la nature, on ne peut plus même méconnaître la possibilité du fait.

G.-C. MAYER.

**RÉSURRECTION** (FÊTE DE LA). La soirée du samedi saint est en beaucoup d'endroits fêtée par une solennité qu'on nomme la résurrection, dont, il est vrai, ne parlent que quelques rituels, mais qui a son origine dans un fort bel usage suivant lequel les fidèles, le dimanche de Pâques, au matin, se saluent en disant : *Surrexit Dominus de sepulcro;* à quoi on répond : *Et apparuit Simoni.* Quoique cette solennité soit diverse suivant les localités, elle consiste partout au fond à prendre le très-saint Sacrement dans le tombeau, à le porter processionnellement dans l'église au chant de l'*Alleluia* et au cri de : Le Christ est ressuscité ! puis à le déposer sur le maître-autel, où l'on chante le *Te Deum*, et donne solennellement la bénédiction.

Dans l'Église grecque, le dimanche de Pâques, au matin, après avoir chanté matines devant les fidèles assemblés, un prêtre portant devant lui un livre des Évangiles, marqué d'une croix, se tient devant le sanctuaire. On chante l'antienne : Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν θανάτῳ θάνατον πατήσας καὶ τοῖς ἐν μνήμασι ζωὴν χαρισάμενος, et pendant ce temps les fidèles se donnent le baiser de paix, les hommes aux hommes, les femmes aux femmes, les enfants indistinctement entre eux, l'un disant : Χριστὸς ἀνέστη, l'autre répondant : Ἀληθῶς ἀνέστη. — La pompe avec laquelle on célèbre la résurrection rappelle l'éclat et la magnificence avec lesquels l'ancienne Église célébrait la nuit de Pâques.

MAST.

**RETENUE**, *retentio beneficii.* On nommait ainsi autrefois la diminution qu'on faisait subir à un bénéficier en retenant, pour un besoin urgent, les fruits ou revenus de la première année de son bénéfice. Il était de tradition, dans beaucoup de chapitres, que le nouveau titulaire remplît ses fonctions pendant un an, et souvent plus longtemps, en ne touchant que les distributions ou droits de présence pour le service au chœur, et en abandonnant le revenu du bénéfice ou de la prébende, soit à la caisse des bâtiments de l'église, soit à la caisse du chapitre, soit aux héritiers de son prédécesseur. Cette première année de service d'un chanoine se nommait dans ce cas l'*année de carence* (1). Cet usage est tombé. Il ne faut pas confondre avec cette retenue, *retentio beneficii*, le *cumul* illégal de deux ou plusieurs charges ecclésiastiques incompatibles, qu'on nommait aussi *retentio beneficii* (2).

(1) *Voy.* IMPÔTS.
(2) *Voy.* CUMUL.

**RETOUR A L'ÉGLISE CATHOLIQUE.** Comme on entend par ces mots surtout la conversion des protestants, il nous semble utile de dire d'abord quelques mots des causes et des divers modes d'apostasie que l'Église catholique a eu à déplorer depuis le seizième siècle. Luther, en s'emparant avec hardiesse de l'idée de réformer l'Église dans son chef et ses membres, idée qui n'avait pu se réaliser dans les conciles du quinzième siècle et du commencement du seizième, avait d'abord attiré à son parti et intéressé à ses tentatives beaucoup de gens fort éclairés et très-dévoués aux intérêts de l'Église. Il suffit de rappeler les noms d'Érasme, de George Wizel, d'Érotus Rubéanus, de Théobald Billicanus, de Jean Staupitz, de Wilibald Pirkheimer, d'Ulrich Zasius, de Glaréanus, de Sébastien Frank, etc., et de renvoyer, quant à la part qu'ils prirent, dans le principe, à la réforme de Luther, à leurs propres explications et aux faits qui sont rapportés par Döllinger dans son *Histoire de la Réforme* (1). Nous y trouvons, immédiatement après l'expression enthousiaste de leur assentiment en faveur du réformateur de Wittenberg, les aveux de leur triste déception et les déclarations publiques par lesquelles ils se séparèrent d'une œuvre qu'ils reconnurent devoir être stérile et déplorable dans la sphère religieuse, scientifique et politique. Après s'être séparés momentanément de l'Église ces âmes déçues revinrent avec ardeur vers elle, et lui vouèrent une fidélité et un attachement à toute épreuve; de partisans publics ou secrets de Luther ils devinrent les adversaires les plus résolus, les plus ardents du luthéranisme. Malheureusement la séditieuse entreprise de Luther avait trop agité ses contemporains pour qu'on appréciât justement les avertissements qui émanaient de ces nobles et sages esprits, de ces savants que l'expérience avait rendus si clairvoyants. De folles espérances, l'égoïsme, l'ambition, la cupidité, etc., achevèrent l'œuvre entreprise avec passion, l'affermirent, et en firent définitivement une *protestation* universelle contre la doctrine invariable et les principes immuables de l'Église catholique.

La contradiction qui, dès l'origine, s'éleva sur les points les plus importants entre le luthéranisme, le zwinglianisme et le calvinisme, ne contribua pas à ramener les esprits à l'unité de l'Église apostolique. L'ardente polémique des théologiens n'était pas faite non plus pour réconcilier les cœurs, et les invitations réitérées et bienveillantes adressées aux protestants par le concile de Trente, que Luther avait cependant appelé de tous ses vœux, furent grossièrement repoussées. Le schisme et l'hérésie engendrèrent des guerres sanglantes et fratricides dans la plupart des contrées de l'Europe, ruinèrent la foi, corrompirent les mœurs et inspirèrent l'aversion, la haine, l'esprit de persécution, et à tout le moins d'invincibles préjugés aux protestants contre les Catholiques. Il fallait, dans de pareilles circonstances, une grande indépendance d'esprit et de position, un profond attachement à la religion, un esprit impartial et observateur, et une juste appréciation des besoins religieux et moraux de l'homme, pour reconnaître et proclamer la vérité de la doctrine catholique, la richesse des moyens que possède l'Église pour réveiller la foi et les mœurs.

Dans les contrées de l'Europe dominées par le protestantisme, comme nous le verrons plus loin, des circonstances particulières rendaient plus difficiles, sinon impossibles, cet examen impartial, cette appréciation équitable

(1) Tome I.

et ce retour au giron de l'Église catholique.

C'est pourquoi il faut considérer comme un fait des plus extraordinaires le mouvement qui, depuis le moment où le protestantisme parvint à son apogée jusqu'à nos jours, ramena constamment un grand nombre de protestants impartiaux, intelligents et instruits, appartenant à tous les états, à toutes les classes, des rois, des princes, des gentilshommes, des hommes d'État, des jurisconsultes, des militaires, des poëtes, des artistes, des savants, à l'Église catholique comme à la véritable épouse du Christ, seule capable de donner une conviction inébranlable et de satisfaire les besoins intellectuels et moraux du Chrétien.

Nous ne nommerons ici que les hommes les plus remarquables parmi ces convertis, en suivant l'ordre des temps (1) :

Théobald Thamer (professeur de théologie, mort à Fribourg en Brisgau), Frédéric Staphylus, Étienne Agricola, Jacques Dalechamp, François Baudouin, Laurent Surius, Reinhard d'Echt, Chrétien Frank, Juste Lipse, Jodocus Coccius, Jacques Latomus, Gaspar Ulenberg, Gaspar Scioppius, Daniel Eremita, Berthold Nihus, Gui Ebermann; Jean Caïus, duc de Northumberland; Thomas Witléus, Jean Eheke, Richard Stanichurst, Edmond Campianus, Jean Nicolls, Guillaume Chillingworth, les rois d'Angleterre Charles II et Jacques II, Guillaume Rowland, André-Michel de Ramsay, Charles du Moulin, Pierre Pithou, Jean Casaubon, Philippe Canaye, Charles-François Abra de Raconis, Matthieu Launoy, Pierre Cayet, Henri IV, Henri de Sponde, Victor Brodeau, Henri II de Condé, François de Bonne, Jérémie Ferrier, Jérôme Viguier, Nicolas Perrot, Samuel Sorbière, Isaac La Peyrère, Paul Pellisson, Pierre Bayle, Élisabeth-Sophie Chéron, André Dacier, Guillaume Homberg, Ulrich Obrecht, Louis de Courcillon, Isaac Pepin, Turenne, Jean III de Suède; Christine, reine de Suède; Arnold Corvin, Godefroi Wandelmann, Pierre Eutsénius, Pierre Bertius, Jacques Tollius, Adrien et Pierre Wallenburg, Luc Holstein, Pierre Lambeck, Martin Hessel, Philippe Caroli, Christophe Besold, Jean Kirchner, Jean Schefler, le poëte rêveur connu sous le nom d'Angélus Silésius, Michel Wandesleb; Frédéric-Auguste II, électeur de Saxe et roi de Pologne; Frédéric-Auguste III, son successeur; le duc de Saxe-Zeitz, Saalfeld, Lauenbourg et Hildburghausen; Ernest, landgrave de Hesse-Rheinfels; Frédéric, prince héréditaire de Hesse-Cassel; la princesse de Hesse-Darmstadt et de Hesse-Hombourg; Jean-Frédéric, duc de Hanovre; Élisabeth, princesse de Brunswich-Wolfenbuttel; Antoine Ulrich, duc de Brunswich; sa fille Henriette-Christine; Wolfgang, prince palatin de Neubourg; son frère Auguste; le prince et la princesse de Deux-Ponts et Birkenfeld, prince et princesse de la maison Simmern, des margraves de Bade, des ducs de Wurtemberg, Brandebourg; une foule de princes de l'empire, de comtes et de nobles, J. Pistorius, Albert de Walienstein; Godefroi-Henri, comte de Pappenheim; Christophe, comte de Ranzau; Ferdinand, comte de Truchsess; Chrétien, baron de Boynebourg; de Hohenfeld; Seiler, conseiller aulique du palatinat électoral; Jean de Reck, sei-

(1) Cf. Hœninghans, *Relevé chronologique des Conversions les plus remarquables du protestantisme au Catholicisme, jusqu'aux temps les plus récents*, Aschaffenb., 1837. Ammon, *Galerie des personnes les plus remarquables qui sont revenues de l'Église évangélique à l'Église catholique, dans le seizième et le dix-septième siècle*, Erlangen, 1833. Staudenmaier, *le Protestantisme*, II, 250 sq.

gneur de Dren, Steinfurt et Welpendorf; Charles de Kreuz, Godefroi-Ferdinand de Bukisch, Jean-Henri de Falkenstein; Gédéon, baron de Laudon; Gustave-Bernard, baron de Moltke; Frédéric-Guillaume de Taube; Frédéric-Auguste, baron de Schleinitz; le baron de Binder, le baron de Roder, Nicolas de Zizwin, Charles-Frédéric d'Eichler; Nicolas, comte de Bielke; Élisabeth d'Ammon, Barthélemy Nigrinus, Gaudence, Maurice Gudenus, André Acosta, André Frommius, Matthieu Prætorius, Jean-Philippe Pfeiffer, Chrétien Helwig, Jean-Ernest Grabe, Samuel Haller, Minutoli, Rodolphe-Martin Meelführer, Chrétien Isserstädt, Stier, George-Vit Wurner, Jean-Juste Herwig, Sigismond Nester, Ludolphe Küster, Jean-George Eckart, Jean-Henri Justi, Jean-Dan. Janozki; Winckelmann, le célèbre archéologue (1754), et d'autres que nous signalerons plus loin.

Ces conversions excitèrent la plupart un grand intérêt, non-seulement par le fait même de la courageuse profession de foi faite en faveur d'une Église méprisée et persécutée, mais par les motifs que les nouveaux convertis donnèrent de leurs démarches dans des écrits qu'ils publièrent. Parmi ces apologies on remarque, au seizième et au dix-septième siècle: 1. celle de Gaspar Ulenberg, *Causæ graves et justæ cur Catholicis in communione veteris ejusque veri Christianismi constanter usque ad vitæ finem permanendum sit*, etc., Colon., 1589. L'auteur, après avoir étudié la théologie à Wittenberg, était rentré dans l'Église en publiant les motifs qui l'avaient déterminé. Il rendit des services par sa traduction allemande de la Bible et par ses biographies des réformateurs de Wittenberg, Luther, Mélanchthon, Major, Osiander. Il mourut curé de Saint-Colomba, à Cologne, en 1617.

2. Celle du margrave Jacques de Bade et de Hochberg: *Motifs de ma conversion de l'Église luthérienne à la religion catholique*, Cologne, 1591.

3. Celle de Helfrich-Ulrich Hunnius (fils d'un célèbre théologien): *Invicta prorsus et indissolubilia argumenta quibus convictus et constrictus, relicta Lutherana secta, Catholicam profitetur fidem H.-U. Hunnius*, Heidelb., 1631. Une seconde édition eut un supplément: *Evidentis demonstrationis quod archihæresis Lutheranea e vetustissimis hæresibus sit compilata.* Ces écrits rendaient compte en détail des tristes expériences que les auteurs, qui avaient été les premiers partisans de Luther, firent de sa personne, de son caractère, de sa doctrine, et qui les avaient préservés d'une apostasie formelle. Comme ces aveux émanaient de personnages remarquables par leur savoir, la pureté de leur foi et la noblesse de leurs sentiments, ils firent beaucoup d'effet; ils excitèrent la joie des Catholiques, la colère et le dépit des protestants. Les conversions des protestants appartenant à des classes inférieures furent naturellement moins remarquées; elles furent rares dans les pays où le protestantisme était dominant, où les Catholiques étaient opprimés, jusqu'à ce que les temps modernes apportassent, avec leurs nouvelles idées, un notable changement dans la situation des Catholiques.

En France, grâce aux événements politiques et à une situation religieuse toute particulière, les huguenots (Calvinistes) étaient, au seizième siecle, devenus non-seulement si nombreux, mais si puissants, qu'ils prirent, pendant un certain temps, une attitude tout à fait menaçante, qu'ils suscitèrent des guerres religieuses pendant soixante-dix ans, et manifestèrent dans leur polémique une haine extraordinaire contre l'Église ca-

tholique (1). Mais, lorsque leur influence politique fut brisée, et que, se plaçant au point de vue de son omnipotence souveraine, Louis XIV abolit l'édit de Nantes (1685), il y eut, dans diverses provinces de France, de nombreuses conversions de Calvinistes. Il ne faut pas s'imaginer que les mesures politiques du gouvernement exercèrent seules cette influence ; on eut recours en outre et surtout à des moyens véritablement capables de fonder des convictions sincères et loyales. Le premier entre tous le théologien français Véron avait essayé de substituer à une polémique diffuse, et plus propre à égarer qu'à éclairer, une méthode simple, consistant à exposer d'une manière nette et positive le véritable dogme catholique, à l'exclusion de tout ce qui pouvait être considéré comme opinion purement théologique des écoles (2). Cette pensée, dont on avait d'abord tiré parti uniquement en vue des théologiens, mena plus loin et fut merveilleusement exploitée au profit des laïques par Bossuet dans son *Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, 1679. Elle fut approuvée par le Pape Innocent XI, proclamant qu'on y sentait une plénitude de grâce, de piété et de sagesse, qui était faite pour ramener les hérétiques dans la voie du salut; elle fut adoptée dans la plupart des contrées de l'Europe et traduite dans toutes les langues vivantes. Les Calvinistes sincères reconnurent avec étonnement et à leur honte, par le texte de cet opuscule, qu'ils s'étaient formé une opinion absolument fausse de la doctrine et des institutions de l'Église catholique, dont ils adoptèrent la foi avec une conviction aussi profonde que spontanée. Pélisson, jadis prédicateur calviniste, fut un des premiers et des plus illustres de ces convertis, et son zèle contribua beaucoup au retour de ses anciens coreligionnaires. Lorsqu'en 1789 l'Église catholique, engagée en France dans une lutte terrible contre les dernières conséquences politiques et religieuses du protestantisme, eut glorieusement triomphé de la Révolution, produit dans ses prêtres une foule de martyrs et de confesseurs, beaucoup de Calvinistes, frappés de l'incontestable grandeur que l'Église avait révélée dans cette effroyable crise, reconnurent en elle la véritable épouse du Christ et rentrèrent dans son maternel giron. La majesté, la vérité, la noblesse de l'Église catholique éclatèrent plus vivement encore aux yeux des Calvinistes de France lorsqu'ils la virent déployer les forces et les vertus dont elle est l'inépuisable dépositaire, raviver, d'une part, le zèle religieux par les ordres, les sociétés, les associations consacrées à la propagation de la foi, aux missions étrangères, au soulagement de toutes les misères, et ranimer, d'autre part, la foi et la pratique d'une foule de savants, d'hommes d'État et de guerre depuis longtemps tièdes, indifférents ou hostiles au Christianisme. Le clergé français déploya à cet égard un prosélytisme aussi soutenu que prudent et éclairé, et mit sagement à profit les nombreux ouvrages de controverse religieuse dus à la plume de ses écrivains et de ses prêtres les plus distingués, tels que : les *Lettres de Fénelon sur l'autorité de l'Église* (œuvres complètes, t. I, p. 224, éd. Firmin Didot, Paris, 1852);

(1) Les synodes réformés de Lyon (1568) et de Saumur (1596) déclarèrent les mariages des Calvinistes et des Catholiques inadmissibles et impies. Le synode de Montpellier de 1598 suspendit et destitua des prédicateurs qui avaient béni des mariages de ce genre.

(2) *Veronii regula Fidei, sive secretio eorum quæ sunt de fide catholica ab iis quæ non sunt de fide*, Paris, 1644. Holden suivit cet exemple en Angleterre, dans son *Analysis Fidei;* en Allemagne Chrismann, dans sa *Regula Fidei cathol.*, etc. (Braun, *Bibliotheca regul. fid.*, Bonnæ, 1844, t. II).

*Lettres du P. Scheffmacher à un gentilhomme protestant; Discussion amicale de Mgr de Trévern, évêque de Strasbourg; Lettre de Laval*, ancien prédicateur calviniste; *Lettre du comte J. de Maistre sur cette opinion qu'un honnête homme ne peut jamais changer de foi* (1), etc.

En Allemagne, berceau du protestantisme, outre les conséquences désastreuses que la réforme luthérienne entraîna dans le domaine de la foi, des mœurs et de la science, les Catholiques furent frustrés de leur prédominance temporelle par la perfide politique de la France, si bien qu'après la paix de Westphalie ils perdirent courage et tombèrent dans une profonde indifférence.

Les protestants, au contraire, fiers de leur victoire, fiers de la prépondérance qu'ils acquirent dans la sphère littéraire, à laquelle ils imprimèrent une direction purement rationaliste et païenne, se montrèrent d'une arrogance et d'une intolérance rares à l'égard de l'Église catholique, dans laquelle ils ne voulurent plus reconnaître ni vérité, ni moralité, qu'ils proclamèrent une école de superstition dont devait s'éloigner tout homme raisonnable. De là l'expression devenue proverbiale dans les pays protestants : « C'est à se faire Catholique. » Les voix isolées qui s'élevèrent du milieu du protestantisme contre cet odieux esprit de parti, telles que celle de Leibnitz, furent aussi inutiles que les modestes réclamations et les plus humbles apologies des Catholiques.

Il fallait un courage rare à un homme du monde ou à un savant pour oser apprécier avec justice le Catholicisme, pour prendre sa défense, à plus forte raison pour embrasser sa foi et son culte. Au milieu de l'éclectisme religieux prédominant et de l'indifférence générale en matière de foi, il paraissait aussi inutile qu'indigne d'un honnête homme de changer de confession. Les protestants des classes moyennes et inférieures osaient encore moins se rapprocher de l'Église catholique, car ils avaient à craindre d'être atteints dans leurs propriétés, destitués de leurs fonctions, ou pour le moins privés de toute espèce d'avancement. L'avenir semblait de plus en plus sombre et désolant pour l'Église catholique lorsqu'elle fut dépouillée de ses dernières possessions, et du reste de représentation et d'indépendance politiques qu'elle avait encore, par la paix de Lunéville de 1801 et par le recez de la députation de l'empire de 1803 ; lorsque des gouvernements catholiques, comme celui de Bavière, abandonnèrent l'éducation de la jeunesse à la déplorable direction des Illuminés (1). Si, malgré toutes ces causes de décadence, l'Église catholique reprend, dans les temps modernes, de l'autorité et du crédit en Allemagne, même parmi les protestants; si des protestants de toutes les classes reviennent à elle, il est évident que ce n'est pas aux circonstances extérieures, mais à la nature même de l'Église et aux divines promesses dont elle est dépositaire, qu'il faut attribuer ces heureux changements. On compte, parmi les protestants de familles princières qui revinrent à l'Église catholique, dans le courant de ce siècle : le duc régnant de Saxe-Gotha (1817), le prince de Schönbourg (1822) ; Adolphe-Frédéric, duc de Mecklenbourg-Schwérin ; Auguste-Charles, prince de Hesse-Darsmtadt (1818) ; Frédéric-Ferdinand, duc régnant d'Anhalt-Cöthen, et sa femme Julie, sœur de Frédéric-Guillaume III, roi de Prusse (1825) ; le demi-frère du roi de Prusse, le comte

(1) Cf. *Exposé des principales conversions à l'Église catholique depuis le commencement du dix-neuvième siècle*, par l'abbé Rohrbacher.

(1) *Voy.* ILLUMINÉS.

d'Ingelheim (1826); la comtesse de Solms-Bayreuth, femme du roi Christian VIII, de Danemark, sœur d'Adolphe-Frédéric de Mecklenbourg-Schwérin, nommé tout à l'heure; la princesse Charlotte-de Wasa, mariée au prince héréditaire de Saxe. — A ces noms il faut ajouter ceux non moins illustres de Frédéric-Léopold de Stolberg (1800), Frédéric de Schlégel, Charles-Louis de Haller, Zacharie Werner, Adam Muller, Beckendorf, Jarcke, Phillips, Möller père et fils, Arendt, Schadow, Overbeck, Gfrörer, Herbst, Haas, Hurter, de Kettenbourg, avec plusieurs autres seigneurs de Mecklenbourg. On peut voir, à l'article Stolberg, l'influence que ces conversions exercèrent, le respect profond et la joie vive avec lesquels tous ces personnages rendirent hommage, par leurs actes et leurs écrits, à la vérité et à la vertu du Catholicisme, quel élan ils imprimèrent aux Catholiques eux-mêmes, restés jusqu'alors froids, tièdes, indifférents. Nous ne relèverons que quelques points particuliers rentrant plus spécialement dans notre sujet, et qui, indiquant les circonstances dans lesquelles se firent quelques-unes de ces conversions, en feront ressortir la portée. Si, au moment de la conversion de Winckelmann, on avait déjà fait circuler sur sa personne, comme sur l'Église, des jugements aussi absurdes qu'injurieux, l'amertume, le dépit et la fureur des protestants les plus estimés par leur science et leurs lumières redoublèrent lors de la conversion du comte de Stolberg, et l'on peut voir dans les jugements qu'ils en portèrent à quel point les esprits les plus éclairés parmi eux ignoraient la véritable nature de l'Église catholique. Le poëte Gleim, secrétaire du chapitre d'Halberstadt, qui comptait des membres catholiques dans son sein, nomma Stolberg « un apostat, qui avait abandonné la cause de son Dieu, » ajoutant « qu'il fallait s'opposer aux efforts de la déraison et se déclarer publiquement contre les renégats. » Le philosophe Jacobi vit dans la démarche du comte « un résultat des passions qu'il avait nourries dans son cœur, et qui seules avaient pu produire l'égarement auquel il avait succombé. » Quant à lui il entendait les rires de l'enfer qui se moquait de cette pieuse pasquinade. « Je mourrais de douleur si je voyais Stolberg. C'est dans d'autres bras que les siens que je pleurerai une si profonde chute ! » Un des plus anciens amis de Stolberg, Voss, le repoussa d'une manière aussi hautaine que Jacobi et exhala l'amertume que lui causait l'abandon de son compagnon de jeunesse dans un pamphlet injurieux intitulé : *Comment Stolberg a cessé d'être un libre penseur*. Göthe et Schiller ne cachèrent pas non plus l'irritation et le mépris que leur inspirait la conversion de Stolberg. Cependant Herder fit observer « qu'il *était* non-seulement inconvenant, mais indigne, de plaisanter sur la maladie mentale de Stolberg. La démarche de Stolberg n'est qu'une erreur; mais ce n'est pas un péché. » Lavater seul fit exception; seul de tous les anciens amis de Stolberg, qui revendiquaient si impérieusement pour eux la liberté absolue de conscience sans vouloir en laisser jouir les autres, Lavater se sépara de ses amis et osa dire généreusement à Stolberg : « Il me sera doux d'apprendre que cette grave démarche a contribué au repos de ton âme, qu'elle a fortifié ton amour pour l'Évangile, facilité ton goût pour le bien et complétement identifié tes sentiments avec ceux du Christ. Que chacun marche dans la voie où le mènent Dieu et son cœur; deviens la gloire de l'Église catholique; pratique les vertus dont les Catholiques seuls sont capables; accomplis des actes qui prouvent le noble but qu'avait ton changement; parviens à ce but; de-

viens un saint, un nouveau Charles Borromée. » Ce jugement impartial trouva si peu d'écho que le dédain, le mépris, les sarcasmes qui avaient poursuivi Stolberg se perpétuèrent contre tous ceux qui abandonnèrent les rangs des protestants jusque dans ces derniers temps, et firent dire à C.-L. de Haller à ce sujet : « Si j'étais devenu un athée, un scélérat, membre de quelque société secrète, de quelque vente révolutionnaire, on n'aurait pas soufflé ; quelques bonnes gens m'auraient plaint en silence. Si je m'étais jeté dans une des sectes séparées de l'Église et hostiles à la foi de nos pères ; si j'étais devenu socinien, frère morave, méthodiste, on m'aurait peut-être approuvé ; tout au plus aurait-on vu dans ma démarche un excès de zèle ; mais s'unir à la société universelle, à la grande communauté des Chrétiens, à l'Église la plus ancienne, la plus nombreuse du monde, celle à laquelle nos pères ont appartenu, qui est répandue sur toute la surface du globe, qui, quoi qu'on en dise, est toujours restée la même, qui n'est sortie d'aucune autre, dont toutes les autres sont nées, c'est là un crime impardonnable ! » Les préjugés et les haines que ces conversions excitèrent parmi les protestants furent exposés tout au long et habilement réfutés dans un opuscule intitulé : *les Convertis et leurs adversaires, par un protestant*, Paderborn, 1847.

Ce qui, dans cette conduite des protestants, frappe, outre l'intolérance et la contradiction dans laquelle ils se mettent avec leurs propres principes, ce sont les deux considérations suivantes.

1. Les protestants ne veulent pas admettre que, si leurs ancêtres ont eu le droit d'abandonner, souvent sans trop y penser, l'Église catholique, on ne peut refuser à leurs petits-fils le droit de rentrer dans l'Église après y avoir bien réfléchi.

2. Les protestants, en critiquant ainsi la conduite de leurs anciens coreligionnaires, oublient complétement que l'acte de la Confédération germanique, en donnant des garanties formelles à la liberté de conscience et de religion, interdit toute espèce de blâme et de reproche contre ceux qui passent d'une confession à l'autre. Et l'on ne peut pas ne pas rappeler ici que ceux qui du Catholicisme passent au protestantisme, tout comme ceux qui sont nés et ont été élevés dans le protestantisme, manifestent généralement un esprit d'intolérance et de dénigrement peu digne de la vérité, tandis qu'au contraire l'esprit le plus modéré, le plus tolérant, le plus indulgent, a toujours distingué ceux qui, depuis Stolberg et Haller jusqu'à Hurter et Florencourt, ont embrassé la foi catholique. C'est ce dont on vit un exemple frappant dans les deux conversions opposées qui, en 1832, amenèrent le professeur de théologie catholique de l'université de Fribourg en Brisgaw, Reichlin Meldegg, au protestantisme, et le docteur en théologie protestante de l'université de Bonn, Arendt, à l'Église catholique. Tandis que le premier, dans sa *Lettre à l'archevêque Bernard Boll, à propos de la profession de foi exigée pour être ordonné prêtre catholique romain*, 1832, ne se sert que de termes haineux, calomnieux, outrageants, Arendt, dans l'*Exposé des motifs de sa conversion à l'Église catholique*, Spire, 1832, fait ses adieux à l'Église protestante et à ses anciens collègues de la faculté de théologie dans des termes pleins de gratitude, de respect et d'affection. Ce Reichlin n'était guère en droit de s'exprimer comme il le fit, si l'on en juge par ce que le théologien protestant Kurtz dit de lui dans son *Manuel de l'hist. univ. de l'Église* (1) :

(1) 3e édition, Mitau, 1853, p. 32.

« La diffamation de l'antiquité ecclésiastique, que Reichlin Meldegg fit paraître sous le nom d'Histoire du Christianisme, est aussi plate et superficielle que déclamatoire et fastidieuse. L'entrée de ce docteur dans l'Église protestante a été une honte pour elle, un vrai triomphe pour l'Église catholique. » Il faut encore relever ici l'une des machinations les plus odieuses inventées contre l'Église catholique par les protestants, qui imaginèrent une prétendue profession de foi que, suivant leur dire, l'Église imposait aux nouveaux convertis. Cette confession, pleine de grossières superstitions, brisait tous les liens du cœur, annulait tous les devoirs de famille et obligeait même les convertis à maudire parents, frères, sœurs et anciens amis. Quoique cette prétendue profession de foi fût, immédiatement après sa publication, en 1817, reconnue fausse et mensongère, il y eut des protestants qui ne rougirent pas de reprocher ce document aux Catholiques, après l'avoir quelque peu modifié et embelli de nouvelles inventions aussi pitoyables que les premières (1).

Il n'y a qu'une chose à répondre à cet égard : c'est que, depuis l'origine du protestantisme et depuis le concile de Trente, les protestants qui rentrent dans l'Église n'ont d'autre profession de foi à souscrire que celle du concile de Trente, à laquelle toutefois on substitue de temps à autre, sans que l'Église l'ait complétement autorisé, les vingt articles par lesquels Fénelon a expliqué la profession de foi du concile de Trente (2).

En considérant la situation actuelle des Catholiques et de leur Église, surtout dans les pays où, comme dans beaucoup de parties de l'Allemagne, le protestantisme a la suprématie, on ne comprendrait pas le fait des conversions nombreuses qui s'opèrent d'année en année parmi les protestants de toutes les classes, si un grand nombre d'écrits justificatifs et apologétiques ne nous avaient donné des explications intéressantes et décisives à ce sujet. Parmi ces écrits nous signalerons, outre plusieurs *Lettres* de Stolberg, de Frédéric de Schlegel, de Haller (*Lettre à sa famille pour lui déclarer son retour à l'Église apostolique et romaine*, Paris, 1821) (1), de la duchesse Julie de Cöthen (2) et d'autres, l'opuscule d'Arendt cité plus haut; puis les écrits de Beckendorf : *Paroles de paix et de réconciliation adressées aux protestants craignant Dieu*, Ratisb., 1852; de Hurter : *Naissance et Renaissance, souvenirs de ma vie, coup d'œil sur l'Église*, Schaffhouse, 1845; de Haas, pasteur protestant : *Protestantisme et Catholicisme, mémoire religieux, politique et justificatif de mon retour à l'Église catholique*, Augsbourg, 1844; de Zetter, pasteur protestant : *Pourquoi suis-je devenu Catholique?* Salzbourg, 1847; de François de Florencourt : *Ma Conversion*, Paderborn, 1852; et *Souvenirs religieux d'un Chrétien élevé dans le protestantisme*, Munster, 1852.

(1) *Voir*, pour plus de détails, *le Catholique* de décembre 1852, p. 548.

(2) *Voir* les *Œuvres de Fénelon*, t. I, p. 228, Paris, 1852.

(1) En français.

(2) « Nous, Ferdinand, etc., nous faisons savoir à tous nos vassaux, seigneurs, fonctionnaires, etc., que, le 24 octobre 1825, nous et notre épouse bien-aimée, nous sommes rentrés dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine. Nous déclarons qu'à l'avenir, comme par le passé, nous maintiendrons nos sujets protestants dans l'usage des droits et libertés dont ils ont joui jusqu'à ce jour; que nous continuerons à les protéger et à appliquer toute notre sollicitude à faire leur bonheur. Nous désirons, par les présentes et par nos prières quotidiennes, nous recommander humblement, avec nos fidèles sujets, à la grâce de Dieu, guide et protecteur des princes et des peuples. »

Tous ces écrits dépeignent d'une manière vivante, nette et précise, la décadence du protestantisme en tant qu'Église, l'absence d'un symbole fixe et reconnu, garantissant le sens des principaux dogmes du Christianisme en tant que vérités révélées, la perturbation qui en résulte fatalement dans la doctrine et les mœurs, le défaut de sacrements (1), la décadence du ministère pastoral, la tiédeur universelle des protestants pour toute espèce de culte public.

Ces aveux, arrachés à l'expérience, ces plaintes énergiques sans exagération, ces tableaux désolants, mais sincères, cette statistique exacte des résultats du protestantisme, effrayèrent les esprits sincères et religieux et réveillèrent en eux le désir de satisfaire des besoins auxquels l'Église protestante ne pouvait plus répondre. Les recherches auxquelles s'étaient livrés ces hommes loyaux et sérieux les avaient peu à peu ramenés à l'Église catholique, dépositaire d'un symbole invariable, de dogmes immuables, invinciblement liés les uns aux autres, source permanente de grâces sacramentelles, mère toujours féconde d'institutions appropriées à toutes les exigences morales et religieuses, gardienne vigilante des âmes du berceau à la tombe, refuge assuré de tant d'esprits agités, de cœurs inquiets, de consciences troublées, qui ne trouvent qu'en elle le repos, la lumière, la paix et la vérité. Plus ces illustres convertis avaient autrefois senti le vide de leur Église et apprécié ses défauts, plus leur reconnaissance était vive envers l'Église véritable, dont ils parlaient avec l'émotion du naufragé rentré dans le port. N'est-il pas frappant, disaient ces profonds penseurs, que Luther, dans sa traduction de la Bible, ait partout exclu le mot *Église* (1) et lui ait substitué celui de *commune*, en méconnaissant, comme on ne le sentit que plus tard, le sens, la portée, la signification réelle de l'idée de l'Église, sans laquelle il n'y a pas de vrai Christianisme (2)? A ces leçons de l'expérience, qui poussaient les esprits à l'examen et à la comparaison des doctrines opposées, vint s'ajouter l'influence des événements politiques.

Les fêtes du jubilé de la réforme, célébrées depuis 1817, contribuèrent, par les injures qu'elles renouvelèrent à l'adresse de l'Église catholique, à réveiller la conscience religieuse de ses enfants, jusqu'alors intimidés ou indifférents. L'hommage rendu par les nouveaux convertis à la vérité et à la grandeur du Catholicisme et à son incomparable histoire fut en quelque sorte résumé et complété par la *Symbolique* de Möhler ; la célèbre lutte soutenue en Prusse par les archevêques de Cologne et de Breslau (3), en faveur de l'Église catholique, fit éclater à tous les yeux la force et la puissance de cette Église, qui trouva un illustre et éloquent interprète dans l'*Athanase* de Görres. Les Catholiques d'Allemagne, partout ranimés, prirent alors une part active aux affaires de l'Église et défendirent habilement ses intérêts.

La tempête de 1848 les trouva pleins de force et de courage, prêts à combattre et à vaincre au nom de leur Église, trop longtemps méconnue et méprisée ; l'épiscopat n'eut qu'un cœur et une voix dans la remarquable assemblée synodale de Wurzbourg (1848).

(1) *Voir* les plaintes de Gœthe à cet égard, dans *Vérité et Poésies, tirées de ma vie*, t. VII.

(1) *Kirche. Voir*, sur l'étymologie de ce mot, Alzog, *Hist. univ. de l'Église*, t. I, § 1, trad. par I. Goschler, 3 vol., Lecoffre, Paris, 1853.

(2) Cf. Sylvius (Ginzel), *Évangile et Église, protestation catholique contre le protestantisme, qui se nomme une Église*, Ratisbonne, 1843.

(3) *Voy.* DROSTE-VISCHERING et DUNIN.

Les protestants reconnurent plus généralement, surtout en Silésie et dans le Mecklenbourg, où il fallait chercher les caractères et les marques infaillibles de l'Église chrétienne *une* et véritable, et les conversions devinrent de plus en plus nombreuses.

Qui ignore l'oppression et le mépris qui pesèrent dans les temps modernes sur l'Église catholique d'Angleterre? Qui ne se rappelle les mesures de la législation anglaise concernant les Catholiques, et qui font ressortir à quel point le protestantisme pratique envers les autres la liberté, la charité, la tolérance dont il se targue? Divers motifs de prudence politique avaient fait abolir, par l'acte de tolérance de 1689, les lois portées contre les dissidents, notamment l'obligation de payer la dîme à l'Église établie et de souscrire les 39 articles de la confession anglicane, en même temps qu'on accordait aux sectes le libre exercice de leur culte, au moins dans des chapelles. Mais les *Papistes* et les Sociniens avaient été exclus de cette faveur. Un bill de 1700 vint renouveler et renforcer les prescriptions déjà édictées contre les Catholiques par la plus profonde haine qu'on puisse imaginer. Il fut dit : Tout prêtre papiste, tout Jésuite, convaincu, par un ou deux témoins assermentés, d'avoir exercé ses fonctions sacerdotales, sera passible d'une prison perpétuelle. L'enfant né de parents catholiques ne pourra hériter ni titre ni domaine, ne pourra acheter ni biens ni fiefs, ni accepter d'héritage avant d'avoir prêté le serment de fidélité et le serment du Test (rejetant les doctrines spécialement catholiques). Tout prêtre catholique embrassant le protestantisme recevra une pension annuelle de 50 livres sterling. Tout mariage d'un Catholique avec un protestant étant défendu, celui qui bénira un tel mariage sera condamné à mort. Tout enfant catholique qui embrassera la foi de l'Église établie héritera des biens de ses parents à l'exclusion de tous ses frères et sœurs. Les écoles catholiques seront interdites; les enfants catholiques seront tenus de fréquenter les écoles anglicanes. L'entrée au parlement, l'accès des fonctions publiques et du haut enseignement avaient déjà été interdits aux Catholiques par l'obligation du serment de suprématie et du serment du Test, et par l'adhésion aux 39 articles; malgré cela une loi formelle vint les en exclure.

En Irlande l'acte de tolérance fut appliqué d'une façon encore plus cruelle. Les ecclésiastiques qui avaient le pouvoir de conférer les Ordres étaient bannis, leur retour dans leur patrie puni de mort. Les prêtres irlandais étaient obligés, au péril de leurs jours, d'aller recevoir les ordres sacrés en France. Les juges de paix pouvaient en tout temps interroger les Catholiques sur *le lieu et le jour* où ils avaient entendu la messe, sur la présence de leurs enfants, afin de s'assurer qu'ils n'étaient pas élevés à l'étranger. Des protestants seuls pouvaient être tuteurs; nul Catholique ne pouvait hériter d'un protestant. Durant la septième année du règne de Guillaume III on empiéta à ce point sur le droit privé qu'une loi défendit aux Catholiques d'avoir un cheval d'une valeur de plus de 5 livres sterling; ils étaient tenus de les vendre à tout anglican qui les jugeait d'une valeur supérieure. Une autre loi déclarait les Catholiques incapables d'acquérir des biens-fonds et de les prendre à bail pour plus de trente ans, mais les obligeait à payer la dîme à l'Église anglicane. Ce qui, au milieu de ces lois oppressives, restait du culte catholique devait demeurer à la charge des Catholiques appauvris de toute manière. On comprend à quoi en était réduit le culte dans de pareilles circonstances.

Enfin la guerre de l'indépendance de l'Amérique et la révolution française secouèrent les chaînes des Irlandais catholiques et leur procurèrent momentanément *quelques libertés*; le gouvernement *en promit d'autres lorsqu'en 1801 le parlement irlandais fut aboli, l'union* de l'Irlande avec l'Angleterre *proclamée*. Cependant, de 1807 à 1829, l'émancipation des Catholiques réclamée dans les divers parlements fut toujours repoussée, et elle ne fut accordée que lorsque physiquement et moralement elle ne pouvait plus être retardée.

*Si, malgré les persécutions*, la servitude politique et religieuse, malgré les mépris déversés contre elle dans des milliers de pamphlets et de traités, l'Église catholique se releva, reconquit de l'autorité, de l'influence; si les conversions y devinrent nombreuses, éclatantes, ce succès est plus étonnant dans l'Église anglicane *qu'en Allemagne* et a *besoin d'être expliqué*.

Bossuet, à une époque où l'Église catholique était complétement bannie d'Angleterre, avait prophétisé (1) « qu'une nation si savante ne demeurerait pas longtemps dans cet éblouissement; que le respect qu'elle conservait pour les Pères, et ses curieuses et continuelles recherches sur l'antiquité, la ramèneraient à la doctrine des premiers siècles. » Le fondement de cette espérance se trouvait d'abord dans les nombreux éléments catholiques conservés par les 39 articles, puis dans la constitution, la liturgie et les usages de l'Église par lesquels la confession anglicane, tout en se reliant au protestantisme, est demeurée, bien plus que les autres principales confessions protestantes, attachée extérieurement et intérieurement à l'Église catholique. L'Église anglicane devait par là même, avec le temps, apprécier plus facilement et plus exactement le mérite du Catholicisme que les Luthériens ou les Calvinistes. Le moment de cette reconnaissance arriva lorsqu'à la fin du dix-huitième siècle l'Église anglicane tomba, comme l'Église protestante d'Allemagne, dans l'indifférence et l'incrédulité, et que son culte public aboutit à un pur formalisme extérieur, sans vertus et sans vie.

Comme c'était l'énorme richesse de l'Église établie qui avait presque exclusivement attiré l'aristocratie à la recherche des hautes dignités ecclésiastiques, on ne pouvait guère espérer que la vie se ranimerait de ce côté, et une décadence de plus en plus profonde était la seule chose à prévoir. Lorsque les circonstances poussèrent le clergé anglican à s'occuper d'une réforme, les efforts qu'il tenta le portèrent vers l'Église catholique. Cependant des voix influentes s'étaient élevées parmi les Catholiques pour expliquer, défendre et justifier les bases, les dogmes, les institutions de l'Église contre la puissance de la presse protestante et la foule des pamphlets et des traités injurieux publiés contre elle. Gother et Challoner furent les permiers à dissiper, au moins aux yeux des hommes les plus sincères et les plus honnêtes, les absurdes préjugés qu'on avait entassés contre le Catholicisme en publiant *le Véritable Catholique méconnu*. Milner, Baines, Fletcher, Butler, Howard, Mac-Hale, Coombe, etc., écrivirent dans le même sens. Lingard mit sous les yeux de ses compatriotes étonnés une histoire véridique de l'Église catholique en Angleterre et obtint un immense succès. L'anglican Cobbet décrivit avec connaissance de cause, finesse et talent, les misères de l'anglicanisme et se moqua spirituellement des violences commises en Angleterre contre les Catholiques.

(1) *Histoire des Variations des Églises protestantes*, l. VII, p. 650, éd. Lefèvre, 1836.

Enfin les évêques, les vicaires apostoliques et les coadjuteurs catholiques publièrent, en 1826, une déclaration authentique qui expliquait les dogmes les plus mal interprétés et les plus méconnus de leur Église et concluaient en ces termes : « Nous espérons que cette explication sera reçue par tous nos concitoyens dans un esprit de vérité et d'amour, et que ceux qui, jusqu'ici, ont été mal ou imparfaitement instruits, nous rendront la justice de reconnaître que, comme Catholiques, nous ne soutenons aucun principe religieux, nous ne faisons prévaloir aucune opinion qui ne soit parfaitement conciliable avec nos devoirs de Chrétiens et de sujets anglais. »

Après l'émancipation des Catholiques, proclamée en 1829, il parut des journaux plus libres dans leur allure (*Catholic Magazine Tablet*) ; il se forma une société ayant pour but de publier des traités religieux. L'Irlandais Thomas Moore, poëte favori des Anglais, devint, au grand étonnement du public, un des plus habiles apologistes du Catholicisme. Le cardinal Wisemann donna d'irréfragables preuves de la science profonde qui ressort de la foi catholique et de la puissance de cette foi sur la vie morale et sociale. Agnew réfuta, dans un long roman, les erreurs attribuées à l'Église et les calomnies que Walter Scott, dans son roman de *l'Abbé*, et Bulwer, dans son *Dévéreux*, avaient imaginées contre elle. L'autorité croissante du Catholicisme détermina un grand nombre de conversions, en même temps que la corruption de l'Église établie laissa le champ libre aux dissidents. On vit alors un certain nombre de membres de l'université d'Oxford, remarquables par leur science et leur piété, vouloir éviter les exagérations des partis extrêmes et suivre une voie moyenne. Tels furent surtout Pusey, chanoine du collége du Christ et professeur d'hébreu à l'université, Fr. Hook, Newman, Kèble et Williams (1). Ils s'emparèrent des articles 34 et 39 et prétendirent que, d'une part, l'Église anglicane s'appuyait sur l'Écriture sainte comme sur la règle de sa foi et le dépôt de toutes les doctrines indispensables, et, d'autre part, obligeait les théologiens d'expliquer l'Écriture sainte conformément à l'opinion commune des saints Pères. Le plus intelligent et le plus savant de ces réformateurs, *Newman*, déclara dans ses leçons sur les prophéties (1837) que lui et ses amis n'opposaient pas l'Église à l'Écriture ; que l'Église était, suivant eux, dépositaire et interprète des livres sacrés ; que l'Écriture donnait la forme à la vérité, que la tradition lui donnait la vie ; que l'Écriture enseignait, tandis que la tradition démontrait. Ils admettaient donc, par là même, le principe scientifique du Catholicisme, et, par conséquent, on devait infailliblement en arriver à trouver dans les Pères de l'Église, que les Anglicans avaient toujours appréciés et que les Puséystes consultaient plus spécialement, une série de dogmes prétendus papistes et superstitieux, tels que la transsubstantiation, le purgatoire, l'invocation des saints, la primauté du Pape, etc., proclamés comme des dogmes de l'Église chrétienne qu'on ne pouvait par conséquent pas rejeter plus longtemps. Ces conséquences frappèrent profondément des personnages haut placés par leur naissance comme par leur savoir, et, au grand étonnement des auteurs du mouvement, les firent rentrer dans le sein de l'Église catholique ; tels furent le comte Shrewsbury, Sibtorp, membre de l'université d'Oxford. Newman, voulant prévenir de nouvelles défections, entreprit de démontrer, dans son

(1) *Voy.* PUSÉISME.

quatre-vingt-dixième *Traité*, que les trente-neuf articles, considérés au fond, étaient identiques avec les dogmes du concile de Trente, et que, par conséquent, tout changement de confession était parfaitement inutile ; mais ce quatre-vingt-dixième Traité amena précisément un résultat contraire à celui qu'avait cherché son auteur. A dater de 1842 les conversions devinrent de plus en plus fréquentes ; trente-six membres des divers colléges d'Oxford et de l'université de Cambridge, une foule d'hommes lettrés, instruits, des plus hautes classes de la société, abandonnèrent l'anglicanisme pour la foi catholique. Newman lui-même devint Catholique en 1845, prêtre et oratorien en 1847. Dans son écrit intitulé *Développement et progrès de la Doctrine chrétienne,* il justifia, avec autant de mesure, de douceur et de charité qu'Arendt, son retour à l'Église, et supplia ses concitoyens de reconnaître combien, en appréciant à sa juste valeur la grandeur du système catholique, ils devaient déplorer d'en être séparés. Un interprète du Catholicisme aussi savant, aussi intègre, aussi expérimenté, entraîna avec lui une foule d'esprits préparés par ses leçons, décidés par son exemple.

A la même époque de nombreuses conversions réjouissaient l'Église dans les États-Unis de l'Amérique du Nord, et tout spectateur impartial devait voir dans la disposition générale des esprits la crise d'une maladie de trois siècles, qui se terminerait nécessairement par la vie ou la mort.

Si toutes les causes que nous avons indiquées pour expliquer le mouvement général des esprits et le retour de tant d'âmes généreuses et éclairées à l'Église-mère, en France, en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, ne suffisent pas pour faire comprendre des résultats qui surpassent de beaucoup les moyens employés, qui peut douter de l'influence permanente de l'Esprit de Dieu, dont les promesses n'ont jamais trompé l'Église et l'ont plus que jamais soutenue et consolée au dix-neuvième siècle ? Une conséquence et un témoignage de la confiance que sous ce rapport les Catholiques ont aux promesses du Sauveur, ce sont les *Associations de prières* fondées dans tous les pays catholiques en vue de la conversion des protestants, des anglicans, des Grecs schismatiques, des Russes, etc., etc. Le voyage entrepris par lord Spencer à travers la France pour solliciter les prières en faveur de la conversion de l'Angleterre fut une sorte de marche triomphale. Les Catholiques d'Allemagne ont pour ainsi dire une obligation plus stricte que tous les autres de se concerter pour prier et faire violence au Ciel dans l'intérêt de leurs frères dissidents, parce qu'il est juste que là où l'abîme a été creusé d'abord on cherche à le combler, parce qu'il est juste que le berceau de l'hérésie en devienne la tombe définitive. Les protestants eux-mêmes ont une foi vive en l'efficacité de ces prières, et Pusey disait publiquement, au moment où son ami Newman se séparait de lui pour rentrer dans l'Église : « Les Catholiques doivent croire que les prières qu'ils ont adressées nuit et jour au Ciel ont été exaucées, et peut-être l'avons-nous perdu (Newman) parce que nous pratiquons bien peu la charité et encore moins la *prière !* »

Puisse se réaliser en effet l'oracle d'un courageux prophète protestant (1) qui disait, il y a déjà bien des années : « L'Église protestante s'évanouit, et, du haut des tours de la cathédrale de Cologne, il semble qu'on entend comme de loin le son des cloches de l'avenir

(1) Wolfgang Menzel.

rappelant dans la maison de Dieu tous ceux qui, avant la réforme, s'y réunissaient pour ne former qu'un seul et même peuple chrétien !»

ALZOG.

**RETRAITES.** *Voyez* EXERCICES SPIRITUELS.

**RETZ** (JEAN-FRANÇOIS-PAUL DE GONDY, CARDINAL DE) descendait d'une ancienne famille de Florence, qui avait obtenu de la fortune et du crédit en France sous le règne de Catherine de Médicis.

Plusieurs membres de cette famille se succédèrent sur le siége épiscopal de Paris. François était le fils de Philippe-Emmanuel de Gondy, comte de Joigny, général des galères et chevalier des ordres du roi; il naquit en octobre 1614 à Montmirail, en Brie, et eut pour précepteur S. Vincent de Paul. Gondy fut destiné par sa famille à l'état ecclésiastique, quoiqu'il eût manifesté son goût pour l'épée. Des aventures galantes entremêlées de nombreux duels remplirent la période de sa jeunesse, en même temps qu'il servait assidument à l'autel, plus par ambition que par piété. A l'âge de dix-sept ans, plein d'enthousiasme pour Fiesque de Gênes, il écrivit l'histoire de la conspiration de son héros et son livre fit pressentir tout le talent qu'il révéla plus tard. Richelieu, qui s'y entendait, prédit que ce jeune homme se ferait craindre un jour. En 1637 il devint chanoine de Paris et obtint successivement plusieurs abbayes; en 1649 il prit le bonnet de docteur en Sorbonne et devint en même temps archevêque de Corinthe, *in partibus infid.*, et coadjuteur de son oncle, Jean-François, archevêque de Paris. Son éloquence persuasive le réconcilia souvent avec son oncle, que ses désordres affligeaient; sa générosité le rendit l'idole du peuple. Richelieu (1) eut toutes sortes de motifs de haïr ce prélat remuant; toutefois ce ne fut qu'au temps de la Fronde (1648-1654) que son activité se déploya tout entière contre Mazarin (1) et la reine-mère, Anne d'Autriche. Mazarin et la reine étaient étrangers; le ministre ne s'était encore fait remarquer par aucune entreprise utile à l'État, ce qui ne l'empêchait pas d'entasser des trésors et d'enrichir sa famille. Ces faveurs distribuées à des étrangers, cette toute-puissance accordée à un prélat italien, les impôts qui pesaient sur le peuple, et entre autres le fameux tarif inventé par Mazarin, irritèrent les masses, et l'agitation devint sérieuse et menaçante. C'est à peine si, par respect pour le roi et sa mère, les membres du parlement n'éclatèrent pas en murmures contre Mazarin au moment où, pour la seconde fois, on y amena le jeune roi pour tenir un lit de justice et y faire enregistrer une déclaration royale. Le lendemain le parlement délibéra avec une grande vivacité; les plus modérés pensèrent qu'il était impossible de continuer à se réunir, contre les ordres du roi, sans se rendre coupables de rébellion; le parti plus violent représenta que l'enregistrement de la déclaration ne remédiait pas aux besoins de l'État, et, tout en parlant avec respect du roi et de la reine, n'épargna pas le ministre. Deux partis se formèrent, celui de Mazarin d'une part, celui des frondeurs de l'autre. Mazarin crut devoir recourir à la force et choisit le jour de la victoire de Lens (20 août 1648) pour faire emmener à Vincennes deux des plus ardents frondeurs. Le peuple se souleva. La reine, qui ne soupçonnait pas sans motif le coadjuteur d'être l'auteur de l'émeute, le fit prier d'intervenir et de calmer le peuple. Il réussit en effet et se rendit auprès de la régente pour

(1) *Voy.* RICHELIEU.

(1) *Voy.* MAZARIN.

jouir de son succès; mais la reine le reçut froidement et presque avec mépris. L'orgueilleux prélat, vivement blessé, se décida, s'il ne l'était déjà d'avance, à renverser le cardinal.

Les prétendues violations de la déclaration du 28 octobre 1648 provoquèrent de nouvelles réunions du parlement, de nouvelles agitations; la reine se vit obligée de se réfugier avec le jeune roi et le cardinal à Saint-Germain; le prince de Condé assiégea Paris. Le parlement déclara Mazarin ennemi du roi et de l'État. Le prince de Conti, frère cadet du prince de Condé, les ducs de Longueville, de Beaufort, de Bouillon, d'Elbeuf, de Vendôme, de Nemours, le coadjuteur de Retz, le maréchal de la Motte et la duchesse de Longueville s'unirent étroitement au parlement et devinrent les chefs de la Fronde. Le gouverneur des Pays-Bas espagnols étant accouru au secours du roi, Condé leva le siége de Paris. On entra en négociations sans aboutir à rien; le parlement, que la cour avait voulu humilier, conserva son autorité, la cour garda son ministre. Mazarin, qui avait plus d'un motif de haïr Condé, était à la fois l'objet des défiances de la régente et des frondeurs; la reine lança même contre lui un ordre d'arrestation. Au milieu de ces circonstances critiques Gondy avait jugé utile de se réconcilier avec Mazarin (1650) et contribua pour sa part à faire emprisonner le prince de Condé. Il s'était fait donner le siége et la voix de son oncle au parlement, et s'était entouré d'un régiment de cavalerie qui portait son nom et gardait sa personne. Mais le coadjuteur ne trouvait pas son compte à maintenir à côté de lui un ambitieux tel que Mazarin, qui pouvait devenir son rival et devait tôt ou tard le renverser; il se retourna vers le prince de Condé, s'unit à lui, et forma une alliance formelle avec la duchesse de Chevreuse, la duchesse de Montbason et le duc de Beaufort, dans le but de renverser le cardinal et de délivrer Condé.

En effet, le 16 février 1651, Condé fit une entrée triomphale à Paris; la régente lui accorda tout ce qu'il demandait, à condition qu'il ne s'opposerait point au retour de Mazarin. Le prince de Conti dut épouser une fille de la duchesse de Chevreuse, et le coadjuteur se remua tant qu'il put pour réaliser cette union; mais Condé, qui s'était de nouveau éloigné avec défiance de la Fronde, fit manquer ce mariage, et le coadjuteur, qui ne tenait à Condé qu'autant qu'il était uni à la Fronde, s'allia à la vindicative duchesse. Cependant Mazarin, travaillant toujours à son retour, était parvenu à gagner le coadjuteur et à lui concilier la faveur de la reine. La reine fit comparaître Gondy devant elle et lui promit le chapeau de cardinal s'il voulait l'aider à annihiler le prince de Condé, dont de jour en jour elle se défiait davantage. Le coadjuteur forma en effet le projet de s'emparer de lui; mais le prince fut averti et eut le temps de fuir. Mazarin était rentré à Paris avec la cour, qui était allée au-devant de lui jusqu'à Poitiers. La guerre continua avec les partisans de Condé; celui-ci, poursuivi par Turenne, eut à peine le temps de se jeter dans Saint-Germain, et, malgré des prodiges de valeur, il aurait succombé si Gondy n'avait harangué les Parisiens et ne leur avait persuadé de lui ouvrir les portes. Les bourgeois de Paris, fatigués de ces intrigues perpétuelles, invitèrent le roi à prendre possession de sa bonne ville de Paris. Condé l'abandonna, et le roi publia, le 21 octobre 1652, une amnistie générale dont n'étaient exceptés que les chefs de la Fronde, qui furent bannis ou internés dans des villes éloignées. Pendant ces événements le coadjuteur avait été promu au cardinalat (mars

1652), malgré l'opposition de la régente. Le Pape Innocent, instruit par le coadjuteur de la situation, s'était hâté de lui donner le chapeau, tandis qu'il faisait attendre le frère de Mazarin. Le cardinal, continuant à agir contre Mazarin et Anne d'Autriche, échappa à une tentative d'assassinat; mais il fut arrêté au moment où il entrait au Louvre, qui devait être considéré comme un asile inviolable (19 décembre 1652), et emprisonné à Vincennes. Le chapitre de Notre-Dame et le clergé de Paris sollicitèrent sa délivrance, exposèrent le saint Sacrement et ordonnèrent les prières des Quarante-Heures pour obtenir l'assistance du Ciel en faveur du cardinal.

Pendant que le coadjuteur était captif il apprit, par la manière convenue d'avance dont on sonna les cloches et par le prêtre qui lui disait la messe, que son oncle, l'archevêque, était mort (21 mars 1654) (1). Il fit aussitôt prendre possession du siége par des mandataires. Le clergé et le peuple le reconnurent sans opposition; Roger, notaire apostolique, déguisé en garçon tapissier, soumit à sa signature la nomination des grands-vicaires qui devaient administrer le diocèse en son nom, tandis que la cour proclamait la vacance du siége et prétendait s'emparer de l'administration. Le nonce du Pape s'était efforcé de soumettre le litige à Rome, dont on pouvait attendre un jugement favorable au cardinal. Les négociations amenèrent le cardinal à résigner son siége moyennant sept abbayes, dont le revenu devait être plus considérable que celui du diocèse, toutefois sous la réserve de l'approbation de Rome, qu'il savait bien devoir être refusée. Le cardinal fut alors transféré à Nantes (12 avril 1654); il devait y rester, sur parole, auprès de son parent, le maréchal de la Meilleraye, jusqu'à ce que Rome eût prononcé. Les rapports devenus plus faciles entre lui et ses parents lui firent concevoir un plan d'évasion auquel ses nombreux partisans prêtèrent les mains. Condé, allié à l'Espagne, assiégeait Arras; toute la cour s'était rendue en Picardie. De Retz voulait se jeter dans Paris sans défense; il ne doutait pas d'être reçu par le peuple avec enthousiasme; les tours de la cathédrale de Paris devaient, en dernière analyse, lui servir de forteresse. Il était attendu tout le long de la route de Nantes à Paris par des chevaux et des hommes armés. Il avait placé son habit de cardinal sur son prie-Dieu, de manière à faire croire aux gardes qu'il était plongé dans l'oraison, tandis que, moyennant une corde, il se glissait des fenêtres dans les fossés du château. Un page, qui le vit, s'écria : « Le cardinal se sauve (1) ! » Mais on attribua ce cri à un moine mendiant qui allait se noyer dans la Loire. Retz, que ses amis avaient aidé à *sortir des* fossés du château, monta à cheval; mais au bout d'une centaine de pas le cheval tomba et le cardinal se démit l'épaule. Il fut obligé de se cacher dans un château, d'où on donna avis au chapitre et aux curés de Paris de sa délivrance et du lieu de sa retraite. Le cardinal leur avait déclaré qu'il ne renoncerait à sa dignité qu'avec sa vie. Les ministres, instruits de la fuite du cardinal (le chapitre, à la première nouvelle qui lui était parvenue, avait fait chanter le *Te Deum*), firent proclamer que quiconque connaîtrait la retraite du cardinal serait tenu de la dénoncer, sous peine d'être déclaré rebelle. Les grands-vicaires furent appelés et retenus à la cour, et, en leur absence, de nouveaux grands-vicaires furent imposés au chapitre. Retz, ne se voyant plus en sûreté en France, s'enfuit en Espagne, par la Bretagne,

(1) De Retz, *Mém.*, t. VI, p. 154.

(1) *Mém.*, VI, 162.

dont la noblesse, comme celle de l'Anjou et du Poitou, lui avait offert ses services. Il fut parfaitement accueilli en Espagne; on lui proposa de l'argent, des honneurs; il refusa tout et se fit conduire à Piombino. Après bien des peines et des privations, provenant du manque total d'argent, il arriva à Rome à la fin de 1654. Innocent X le reçut avec une extrême bienveillance.

Il écrivit de là deux lettres aux évêques de France et au clergé de Paris, lettres qu'on croit en général interpolées par les Jansénistes. La cour l'avait destitué, et de Marca lui-même, à qui on avait fait entrevoir sa nomination à Paris, parle d'une quasi-vacance du siége. Retz démontra que, si le principe de la cour prévalait, c'était la ruine des libertés de l'Église gallicane, des droits de tous les évêques et des prêtres, qu'à l'avenir on ne serait plus évêque que tant qu'on plairait à la cour. Le conseil d'État, c'est-à-dire un pouvoir laïque, arrachant, disait-il, l'encensoir au prêtre du Seigneur, avait porté la main à l'arche sainte, non pour la soutenir, mais pour la renverser. Il avait été reconnu, lui, aussi bien que ses grands-vicaires; à peine avait-il échappé à une captivité injuste qu'on lui enlevait, sans le moindre motif légitime, sa dignité, tandis que, conformément aux canons de l'Église, l'évêque doit reprendre l'administration de son diocèse dès qu'il est libre. Sans doute le concile de Péronne (le conseil d'État) suivait d'autres canons. De Retz demandait aux fidèles, non des soupirs, mais du courage et de la vigueur. Par sa lettre du 22 mai 1655 il nomme deux grands-vicaires. L'abbé Chassebras, prêtre de l'église de la Madeleine, l'un des deux grands-vicaires nommés, montra une grande intrépidité; il écrivit, au nom de l'archevêque, des lettres pastorales fermes et hardies. Les affidés déposaient le soir leurs lettres sur un autel convenu, et le matin ils y trouvaient la réponse. Les murs de Paris étaient tous les matins couverts de placards.

Les cardinaux français qui se trouvaient à Rome fréquentaient peu le cardinal de Retz. Lui-même, ne perdant pas de vue les intérêts de la France, contribua activement à l'élévation du cardinal Chigi; mais le Pape Alexandre VII, une fois élu, ne montra guère de gratitude au cardinal, qui dès lors quitta Rome, et erra, au milieu des aventures les plus bizarres et les plus romanesques, pendant sept ans, en Italie, en Allemagne, dans les Pays-Bas. Ses dettes se montaient à cinq millions lorsqu'il arriva en Hollande. Là il renvoya sa suite, et, pour s'étourdir et oublier le malheur qui le poursuivait, il se jeta dans une vie folle et dissipée. Il se rendit auprès de Charles II, qu'il chercha à convertir au Catholicisme; mais les bonnes relations entre le roi et le cardinal furent bientôt troublées; de Retz revint sur le continent, où sa situation devint si critique qu'il était au moment de s'adresser à tout l'épiscopat, lorsqu'il apprit que Mazarin était mourant. Les amis de Gondi s'adressèrent à Louis XIV, qui, après quelque hésitation, ayant obtenu que le cardinal renonçât à l'archevêché de Paris (1662), lui permit de revenir, à la condition qu'il ne se mêlerait plus d'affaires politiques. Le cardinal reçut en compensation l'abbaye de Saint-Denis. Le courage et l'orgueil de l'ancien coadjuteur étaient brisés. Lorsqu'il parut devant Louis XIV le roi remarqua qu'il avait grisonné; de Retz répliqua en courtisan : « On blanchit vite quand on a encouru la disgrâce de Votre Majesté. » A dater de ce jour il vécut dans le silence et la retraite, et se restreignit tellement dans sa manière de vivre qu'il parvint, avant de mourir, à payer ses dettes. Il demanda au Pape Clé-

ment X l'autorisation de renoncer au cardinalat, à la condition que son chapeau serait donné à un Français; mais le Pape l'obligea à garder la pourpre. Le cardinal de Retz mourut le 24 août 1679, à l'âge de soixante-cinq ans, et fut enseveli à Saint-Denis, en face de François Ier.

Le cardinal de Retz, doué de rares qualités, d'une mémoire prodigieuse, d'une instruction forte et variée, avait un caractère hardi, fier et inflexible. Son perpétuel besoin d'activité le précipita dans les agitations politiques; il y poursuivit moins un plan qu'un rôle, et chercha surtout à se donner de l'importance. Cependant il fit preuve de tact et de finesse en prenant parti pour le Parlement; car il s'agissait, dans les luttes de la Fronde, de savoir si le Parlement, les provinces et les villes conserveraient leurs droits politiques ou se résigneraient à l'absolutisme de la cour et de son ministre. La cause de l'évêque, qui appartenait à un corps privilégié, était intimement unie à celle du Parlement. Le cardinal de Retz ne s'unit aux Jansénistes que pour se rendre plus formidable à la cour et obtenir de meilleures conditions. Les Jansénistes se trompèrent en croyant trouver dans le cardinal un second Athanase. Cependant il aima mieux se faire exclure de la Sorbonne que de souscrire à la condamnation d'Arnauld (1).

Les écrits du cardinal de Retz sont, en majeure partie, politiques. Ses *Mémoires* donnent de précieux détails sur sa vie et racontent avec une grande franchise ses fautes et celles de son temps; ils furent publiés d'abord à Hambourg, en quatre volumes, 1717. En 1777 parut une édition, à Genève, renfermant les quatre volumes des *Mémoires* du cardinal, et, dans les deux derniers, les *Mémoires de Gui Joly*, qui l'avait accompagné, et ceux de la duchesse de Nemours.

Cf. la *Bibliothèque des principaux ouvrages d'histoire sur l'Europe; Histoire de France*, par Henri, p. III, t. II, ch. II; *Ministerium card. Mazarinii, cum observationibus politicis, ab anno* 1643 *usque* 1652.

ÉBERL.

REUCHLIN (JEAN), nommé parfois Capnio par ses contemporains, naquit le 28 décembre 1455 à Pforzheim, d'une famille obscure, faussement confondue avec l'ancienne famille de Reuchlin-Meldegg, des environs de Saint-Gall. Après avoir été enfant de chœur de la chapelle du margrave de Bade il passa de l'école municipale de Pforzheim à Fribourg pour y achever ses humanités (1470). Il se rendit en 1473 à l'université de Paris avec le prince Frédéric de Bade, plus tard évêque d'Utrecht, publia un vocabulaire qui fut très-recherché dès son apparition (1), et qui le fit successivement nommer à une chaire de langue latine et à une chaire de grec à l'université de Bâle. Après plusieurs séjours qu'il fit à Paris, où il fréquenta l'école du Grec Hermonymus, de Sparte, il étudia le droit et donna des leçons publiques de philologie à Orléans et à Poitiers. En 1478 il publia une grammaire grecque (μικροπαιδεία), prit le grade de licencié en droit, et, de retour dans sa patrie, en 1481, il s'établit à Tubingue en qualité de jurisconsulte, et devint bientôt un des avocats les plus recherchés de son pays natal. En 1482 le comte Éberhard Ier, de Wurtemberg, enchanté de l'étonnante facilité et de la pureté avec laquelle Reuchlin parlait le latin, l'emmena avec lui à Rome en qualité de secrétaire intime et d'interprète. Il le fit nommer, en 1484, assesseur du tribunal aulique. En 1485 il fut élu avo-

(1) *Voy.* JANSÉNISTES.

(1) *Vocabularius Lat. breviloquus.*

cat général de l'ordre des Dominicains d'Allemagne, promu docteur en droit à Tubingue, et fréquemment chargé des affaires de la cour de Stuttgard. Les voyages en Italie auxquels ses fonctions l'obligèrent (à partir de 1489) le mirent en relations avec les personnages les plus éminents de cette antique patrie des belles-lettres et développèrent son goût et sa vocation pour les études littéraires. En 1492 il fut chargé d'une mission diplomatique pour l'empereur, dont la cour se trouvait à Linz et qui le combla de faveurs. Frédéric III l'anoblit, ainsi que son frère, le créa comte palatin, conseiller impérial, membre du tribunal aulique. En 1496, obligé de fuir devant l'indigne successeur du comte de Wurtemberg, Éberhard II, il se rendit à Heidelberg, où il fut accueilli à bras ouverts par l'électeur palatin, par sa savante cour, par le célèbre évêque de Worms, Dalberg, par le chancelier de Plenningen, le grand jurisconsulte Vigilius, par Wacker, plus tard coadjuteur de Worms, par Wimpheling, etc. Chargé de l'éducation des fils de l'électeur, pour lesquels il composa un *Compendium* d'histoire universelle, il eut en même temps la mission de réformer l'université. Peu après la chute d'Éberhard II et son propre retour à Stuttgard, il fut appelé, par le banc des princes, au poste honorable de juge de la confédération souabe.

Les humanistes les plus éminents d'Allemagne considéraient Reuchlin comme leur chef, quoique, après son retour de France, il n'occupât plus de chaire et qu'il n'eût presque rien publié. Ce n'était pas que ses nombreuses fonctions ne lui en laissassent le loisir; mais, au moment où la découverte de l'imprimerie et l'influence des Grecs chassés de Constantinople inspiraient aux lettrés et aux savants les plus belles espérances, les humanistes contribuaient au progrès général des lettres moins par leurs livres que par de savants entretiens, d'actives correspondances, en se communiquant directement les trésors de leurs bibliothèques, formées à grands frais. Après avoir fait paraître un opuscule plus admiré qu'utile, intitulé *de Verbo mirifico* (1495), deux comédies composées à Heidelberg, *Sergius sive capitis caput* (satire contre un mauvais moine augustin nommé Holzinger, favori d'Éberhard II et ennemi de Reuchlin), et *Progymnasmata scenica* (satire contre les mauvais avocats), le livre *de Arte prædicandi*, composé en 1504, à l'occasion des leçons sur l'homilétique qu'il fit aux Dominicains de Denkendorf, ses hôtes durant un temps de peste, sa *Missive sur la longue misère des Juifs* (1505), il publia en 1506 son principal ouvrage, *Rudimenta linguæ Hebraicæ*, contenant une grammaire et un dictionnaire de la langue hébraïque. Cet ouvrage, qu'il appela lui-même merveilleux, tout en reconnaissant les secours qu'il avait tirés d'un Paul Scriptor ou Summenhart, de Tubingue, et d'autres, cet ouvrage qui, disait-il, mettait à la disposition des Latins toutes les règles de la langue hébraïque en un volume, qu'il employa lui-même plus tard dans un but exégétique, dans son Commentaire sur les psaumes de la Pénitence (1512), et qu'il compléta, en 1518, par son écrit *de Accentibus et Orthographia linguæ Hebr.*, lui valut justement le titre de restaurateur des études hébraïques en Allemagne. L'Espagne, la France et l'Italie avaient, depuis longtemps, devancé sous ce rapport les travaux des savants de la rive droite du Rhin. Du reste, même en tenant compte des enseignements préparatoires qu'il reçut de Jean Wessel, dès 1474, à Paris, ce fut en 1492 seulement que le savant médecin de l'empereur, Rabbi

Jéchiel Loans, à Linz, l'initia à l'esprit de la langue hébraïque. Ce ne fut pas sans de grands sacrifices qu'il acheva son instruction sous ce rapport; car, en 1498, durant son troisième séjour à Rome, qui dura un an, il prit tous les jours des leçons d'un savant juif qu'il paya un florin d'or l'heure, ce qui était un prix exorbitant pour ce temps. Reuchlin s'était livré avec ardeur à l'étude du texte original de la Bible, dont il possédait un précieux exemplaire sur parchemin que l'empereur lui avait donné. Bientôt, poussé sans doute par ses amis, Marsile Ficin (1) et Pic de la Mirandole (2), il se laissa entraîner plus qu'il ne fallait par la lecture des écrits de la Cabale, ce qui fut probablement l'origine de son livre *de Verbo mirifico* (1495). Marchant sur les traces de Ficin, qui avait reconnu si clairement les vestiges de la révélation primitive dans les écrits des néo-platoniciens qu'il prétendait qu'on pourrait, avec profit, développer dans la chaire chrétienne la doctrine de Platon, Reuchlin prétendit avoir retrouvé dans la doctrine secrète des Pythagoriciens et dans la Cabale la source où les anciens docteurs avaient puisé leur sagesse, et devint ainsi le père de la philosophie platonico-pythagorico-cabalistique en Allemagne (3). Cependant son grand ouvrage *de Arte cabalistica*, publié dès 1517, dédié au Pape Léon X, comblé d'éloges et adopté par un certain nombre de disciples (entre autres par Agrippa de Nettesheim), n'eut pas une influence durable, parce que tous les yeux étaient dès lors tournés vers la révolution religieuse qui avait commencé.

L'honnête Reuchlin espérait que ses travaux sur l'hébreu auraient les conséquences les plus heureuses pour l'Église chrétienne. De même qu'il attribuait une grande importance à sa philosophie, surtout contre les Juifs, dont la doctrine secrète rendait hautement témoignage au Christianisme, de même il pensait, en faisant connaître le texte original de la Bible, opposer un salutaire contre-poids au despotisme menaçant des lettres et des sciences profanes, et « empêcher que le chant de ces sirènes ne fît totalement oublier les saintes Écritures. » « Déjà, disait-il, l'incontestable charme de la littérature profane fait négliger, sinon mépriser, la parole simple et grave de la Bible. » Et il voyait ce danger d'autant plus imminent que l'expulsion récente des Juifs d'Espagne et de beaucoup de contrées de l'Allemagne pouvait être cause d'une extinction totale de la science de l'hébreu en Occident. Reuchlin, qui avait peu étudié la philosophie originale d'Aristote (les ouvrages déjà cités et les traductions du grec et de l'hébreu qu'il fit paraître ne traitent pas de matières philosophiques), s'associa à l'opposition qu'avait soulevée le cardinal Nicolas de Cuse (1) et que renouvelaient les humanistes au moment de la restauration des études classiques, au milieu du quinzième siècle, contre la scolastique du moyen âge, dont Gabriel Biel (2), l'ami de Reuchlin, était le dernier représentant. Il s'associa à cette opposition avec la sérieuse volonté de donner à la science chrétienne une base plus solide, plus conforme à l'esprit du temps, et non sans appréhender la partialité exclusive et de jour en jour plus apparente des humanistes, qui, dans leur présomptueuse arrogance, déversaient le mépris sur tout ce qui était ancien, semblaient, dans leur aveugle amour de la nouveauté,

(1) *Voy.* MARSILE FICIN.
(2) *Voy.* MIRANDOLE (Pic de la).
(3) *Voy.* CABALE.

(1) *Voy.* NICOLAS DE CUSE.
(2) *Voy.* BIEL (Gabriel).

vouloir ressusciter le paganisme, et qui, soutenus par l'opinion publique, jouissaient de toute espèce de faveur et jetaient les hauts cris dès que l'un d'entre eux se croyait seulement regardé de travers par quelque adversaire de leur ridicule vanité. Ce n'était pas tant comme leur maître dans les belles-lettres que comme un saint que les humanistes vénéraient Reuchlin, et son rang parmi les savants de son temps eût été plus marqué si la malheureuse affaire des Juifs ne l'avait mis à la tête du parti des Reuchlinistes, dans lequel combattirent, chacun à sa façon et suivant ses tendances particulières, le comte de Neuenaar, Pirkheimer, Peutinger, et malheureusement aussi Ulrich de Hutten et ses frivoles adhérents.

Jean Pfefferkorn, Juif baptisé depuis 1504 et administrateur du grand hôpital de Cologne, que la haine de ses adversaires confondait à dessein avec un méchant Juif du même nom, également baptisé, qui expia ses crimes sur un échafaud, à Halle, en 1514, publia en allemand, à dater de 1507, un grand nombre d'écrits qu'il fit traduire en latin, et dans lesquels il cherchait à convertir ses anciens coreligionnaires. Il le fit d'abord avec douceur, quoique, dans son *Miroir des Juifs* (1507), il les engageait déjà dans un langage assez vif à renoncer à l'usure, à gagner leur pain par le travail, à aller au sermon pour entendre la parole de Dieu, et avant tout à laisser de côté les livres talmudiques. Plus tard, excité par diverses persécutions, qui mirent sa vie en danger, et se mettant à l'unisson de la haine générale que soulevaient les Juifs, il provoqua contre eux la sévérité des autorités, en les accusant d'erreurs dangereuses au bien public, de grossières superstitions, de coutumes immorales et de crimes secrets et abominables, dans divers opuscules intitulés : *Confession des Juifs* (1508), *Comment les Juifs aveugles célèbrent leur pâque* (1509), *l'Ennemi des Juifs* (1509).

N'allant pas aussi loin dans ses égarements que Luther, qui, jusque dans les dernières années de sa vie, rêvant une guerre d'extermination contre les Juifs, sollicitait les seigneurs de mettre le feu à leurs synagogues, de raser leurs maisons, de confisquer leur argent, de défendre aux rabbins d'enseigner, sous peine de mort, et, si tout cela ne suffisait pas, de chasser tous les Juifs comme des chiens enragés, Pfefferkorn, qui connaissait mieux que personne en tout cas le danger dont on croyait l'Occident menacé de la part du judaïsme, demandait qu'on se débarrassât d'abord des obstacles qui rendaient la conversion des Juifs impossible. Il fallait, disait-il, pour rompre leurs habitudes et extirper leurs vices, ne pas laisser les Juifs libres et tranquilles comme par le passé, les obliger à renoncer à l'usure, par laquelle ils épuisaient le peuple, à gagner leur vie comme les Chrétiens par le travail ; car, ajoutait-il, « les Juifs ne sont plus des Mosaïstes, mais des Talmudistes, des hérétiques de l'Ancien Testament, passibles du jugement, d'après la loi même de Moïse. Leurs rabbins ne prêchent que le Talmud ; le Talmud, à leurs yeux, est un livre inspiré, qui, dès leur jeunesse, leur apprend non-seulement à mépriser et à outrager les Chrétiens, mais à vivre contre la loi même de Moïse et des Prophètes. Cet enseignement les endurcit et les aveugle de jour en jour davantage ; c'est le Talmud qui les égare ; il faut donc le leur enlever, ne leur laisser que le texte de la Bible, et c'est après les avoir traités de cette façon qu'on les verra infailliblement revenir à de meilleurs sentiments. »

S'appuyant sur ces faits, que précisément, en 1509, un autre Juif baptisé, le vieux Victor de Carben, avait plus

explicitement dévoilés dans son *Opus aureum ac novum a doctis viris diu expectatum*, le Dominicain Pierre Schwartz avait demandé qu'on brûlât le Talmud, et l'opinion de Pfefferkorn, qui voulait qu'on rendît la conversion des Juifs possible, qu'on ne bannît que les plus opiniâtres d'entre eux, qu'on élevât chrétiennement leurs enfants, pouvait paraître modérée après tout ce qu'on avait fait contre ces malheureux à Ratisbonne, Cologne, Augsbourg, Rottenbourg, Strasbourg, Nurenberg, Ulm, Nördlingen, Spire, Essling, Reutlingen, Colmar, etc. Partout, malgré les grosses contributions payées par les Juifs, on avait, sans autre forme de procès, chassé les Juifs, brûlé leurs synagogues, à l'instigation de gens qui, comme les prédicateurs Deutschlin de Rottenbourg et Hubmayr de Ratisbonne, deviennent plus tard les plus ardents partisans de Luther. Ainsi, dans le Wurtemberg, après une défense, promulguée en 1521, de faire aucun emprunt auprès des Juifs, sous peine de confiscation, en 1528 tous les Juifs avaient été expulsés pour la seconde fois du pays, « comme des vers rongeurs et comme la peste du pays. » Il en avait été de même dans la Marche, en France, en Espagne, où le grand fondateur de la Polyglote de Complutum les avait surtout poursuivis à cause de leur prosélytisme, prosélytisme dont Pfefferkorn les accusait aussi, disant qu'il en avait bien connu parmi eux quarante qui, nés Chrétiens et baptisés, s'étaient fait circoncire. On comprend par là le mandat que l'empereur Maximilien I[er] donna, le 19 août 1509, dans son camp devant Padoue, à Pfefferkorn, à la demande de sa sœur Cunégonde, veuve du duc de Bavière, poussée par les Franciscains de la stricte observance de Strasbourg et membre elle-même du tiers-ordre. D'après ce mandat Pfefferkorn devait soumettre à l'examen d'une commission, composée d'autorités civiles et religieuses, tous les livres des Juifs, afin qu'on pût reconnaître et faire disparaître les livres injurieux au Christianisme. Il devait, en sa qualité d'exécuteur du mandat de l'empereur, enlever et détruire tous les exemplaires du Talmud, et ne laisser aux Juifs que les écrits de l'Ancien Testament, afin que, s'ils s'opiniâtraient à ne pas embrasser le Christianisme, les Juifs, de deux maux, fussent tenus de choisir le moindre et d'en rester à l'ancienne loi. Pfefferkorn avait déjà commencé à mettre à exécution le mandat impérial à Francfort et à Worms, les seules archisynagogues qui restassent encore dans l'empire, et à faire saisir les livres des Juifs, lorsqu'il se rendit à Stuttgard pour demander le conseil et le concours de Reuchlin.

Reuchlin prétendit, il est vrai, plus tard, dans la chaleur de la lutte, que les Frères prêcheurs de Cologne avaient, par haine et par envie, armé Pfefferkorn contre lui, comme un buffle ignorant ou un âne grossier qui ne comprenait rien à ces sortes d'affaires. Que si en effet ces religieux furent impliqués dans la controverse, ce que Pfefferkorn nia toujours, ils l'avaient certainement adressé sans aucune mauvaise intention à leur ancien avocat général, avec lequel ils étaient restés en bons termes, et cela non-seulement à cause de sa grande réputation comme hébraïsant, mais surtout à cause de sa *Missive sur la longue misère des Juifs* (1505). Dans cette missive il déclarait la persécution dont les Juifs étaient frappés un juste châtiment du crime commis par eux contre la personne du Christ; il montrait que ce crime était sans cesse renouvelé par l'opiniâtreté des Juifs, que le châtiment ne pourrait cesser que lorsqu'ils auraient confessé leur péché et reconnu Jésus-Christ. Il offrait en même temps

de prendre gratuitement soin des Juifs qui voudraient être instruits par lui, et s'exprimait en général de telle sorte que la contradiction entre cette *Missive* et la conduite ultérieure de Reuchlin demeura le thème favori des écrits relatifs à la controverse de Pfefferkorn.

Cependant Reuchlin n'essaya pas de faire connaître le changement qui s'était produit entre les dispositions de Pfefferkorn et celles qu'on devait naturellement attendre de lui. Il avoua que les pamphlets lancés contre lui auraient bien pu le pousser plus loin, qu'il avait en effet averti Pfefferkorn de quelques vices de forme dans le mandat que celui-ci avait reçu, et qui, à son avis, était trop vague, et, tandis qu'il paraissait avoir simplement refusé de se mêler d'une affaire pour laquelle il n'avait pas mission, Pfefferkorn prétendait que Reuchlin lui avait demandé de le mettre de la partie, et que c'était d'après son vif désir qu'il avait obtenu que Sa Majesté Impériale le fît consulter sur l'affaire des Juifs. — Dans le fait, une grande députation des Juifs s'étant inutilement présentée à l'empereur, la duchesse de Bavière obtint un second mandat impérial, en date du 6 juillet 1510, qui chargeait l'électeur de Cologne d'entreprendre l'examen des livres confisqués aux Juifs, et de demander à ce sujet l'avis des quatre premières universités d'Allemagne, de celle de Cologne entre autres, puis des savants Hoogstraten, Victor de Carben et Reuchlin. Pfefferkorn, qui avait expliqué la volonté de l'empereur dans un opuscule publié, en deux éditions, sous le double titre de : *des Pleins Pouvoirs donnés par l'empereur à Pfefferkorn pour confisquer aux Juifs tous les livres falsifiés qu'ils ont entre les mains* (1510), et : *Opuscule* (divisé en seize chapitres) *en l'honneur et à la gloire de l'empereur*, disait qu'en France, sur l'avis des jurisconsultes, on avait, sans obstacle, chassé tout bonnement les Juifs, ce que Sa Majesté Impériale ne faisait pas.

Reuchlin ayant, à la demande de l'électeur, donné son *Avis* sous le sceau du secret, prétendit « que le procédé employé au sujet des livres des Juifs était une violation de l'autorité de l'empereur et du Pape, qui avaient légalement garanti aux Juifs l'exercice de leur religion ; que si, conformément au droit canon, on pouvait brûler les livres des hérétiques, les Juifs n'avaient jamais abandonné l'Église, à laquelle ils n'appartenaient pas ; qu'ils n'étaient par conséquent pas des hérétiques et n'étaient pas soumis aux lois ecclésiastiques ; qu'il fallait sans doute anéantir des pamphlets injurieux au Christianisme, mais qu'il n'en connaissait que deux, que les Juifs eux-mêmes avaient fait disparaître, ainsi qu'ils le lui avaient assuré à la cour de Frédéric III ; que la prière *Féélam Schumodim* ne se rapportait pas du tout aux baptisés ; qu'il fallait en général juger ces livres du point de vue judaïque et non pas chrétien ; que les Juifs avaient écrit leurs livres pour se défendre, et non pour attaquer qui que ce fût ; que, quant au Talmud en particulier, qu'il n'avait jamais lu d'ailleurs ni vu (Pfefferkorn prétendait l'avoir trouvé lui-même dans la bibliothèque de Reuchlin), que, quant à la Cabale et aux Commentaires de la Bible, ils étaient nécessaires pour convertir les Juifs, pour corroborer l'apologétique chrétienne, pour faciliter l'exégèse de l'Ancien Testament, en général pour l'instruction même des Chrétiens ; qu'au lieu de préparer un triomphe aux Juifs par la destruction de leurs livres il fallait, par une connaissance plus exacte de ces mêmes livres, s'en servir pour réfuter les Juifs ; que, du reste, les Juifs étaient en bien petit nombre en Allemagne, et

plus disposés à servir les gens qu'à leur nuire. »

On ne saurait nier que l'*Avis* ne renfermât quelques propositions qui pouvaient paraître suspectes en général, et qui, à cette époque, devaient d'autant plus étonner sous la plume de Reuchlin que, dans sa *Missive*, il avait, en beaucoup d'endroits, affirmé le contraire. Aussi Pfefferkorn, s'étayant de ces contradictions, lui reprocha dans un violent pamphlet (*le Miroir ardent*, 1511), dirigé contre l'*Avis*, qu'il disait lui avoir été remis par l'électeur lui-même, de s'être laissé corrompre par l'argent des Juifs. Ce soupçon de corruption atteignait très-facilement alors les savants, qui, pour leur instruction, avaient de fréquentes relations avec les Juifs. Reuchlin, irrité de ce qu'on avait rendu public l'*Avis*, qu'il n'avait destiné qu'à l'électeur, et voyant que l'appel qu'il avait fait à la justice de l'empereur restait sans réponse, chercha à se justifier par son *Miroir de l'œil* (1511), et ainsi s'engagea une controverse personnelle où l'on ne s'épargna pas de part et d'autre les outrages, les soupçons et les calomnies. Les Juifs poussèrent des cris de joie, achetèrent en masse *le Miroir de l'œil* à la foire de Francfort, « et s'en régalèrent par tout l'empire romain; » ce qui détermina Pfefferkorn et le curé de Francfort à parler publiquement contre Reuchlin, au nom de l'électeur de Mayence, qui avait défendu aux libraires de vendre le livre de Reuchlin et bientôt après avait retiré cette défense. Reuchlin fut pris alors d'inquiétude en apprenant que la faculté de théologie de Cologne se disposait aussi à s'élever contre lui. Il tâcha de détourner le coup par l'entremise de ses amis les Dominicains et par des excuses directes et fort humbles qu'il adressa à la faculté; mais il ne put pas en définitive prendre sur lui de rétracter l'*Avis*, dont on avait, le 2 janvier 1512, noté les passages scandaleux, et qu'il avait lui-même reconnus pour tels. Il pensa se justifier par l'*Éclaircissement* publié en langue allemande, en 1512, plus clairement que par l'explication latine ajoutée à son *Miroir de l'œil*. L'empereur lui-même promulgua, le 7 octobre 1512, une défense de lire et de répandre *le Miroir de l'œil*, parce que les Juifs attiraient plus que jamais les Chrétiens de leur côté, et qu'il était à craindre « qu'en peu d'années il en résultât de graves erreurs et un grand scandale dans la sainte Église, » comme Pfefferkorn le remarquait dans son *Tocsin* (Tocsin contre les perfides Juifs, tocsin contre le vieux pécheur Jean Reuchlin, partisan des Juifs, 1514), après lequel il disparut pendant quelques années du champ de bataille.

La faculté de Cologne, au printemps de 1513, publia les *Articuli sive propositiones de Judaico favore nimis suspectæ ex libello Theutonico J. Reuchlin*, rédigés par Arnold de Tungern. Elle voulait remédier au scandale, qui était devenu tel que les Juifs eux-mêmes se vantaient que Dieu leur avait donné Reuchlin pour les défendre de la persécution soulevée par l'empereur contre leurs livres. Reuchlin publia en réponse un pamphlet plein de fiel et de colère: *Defensio contra calumniatores suos Colonienses* (1513). Les deux écrits étaient dédiés à l'empereur, qui prohiba, le 9 juillet 1513, à Coblence, la *Defensio*, parce qu'elle était un scandale pour le vulgaire, abstraction faite de ce qu'elle était contraire au projet qu'avait l'empereur d'enlever à la masse des Juifs de l'empire le *Talmud* et quelques autres livres opposés à la foi chrétienne, et même à leur loi (projet dont jusqu'alors l'empereur avait été détourné par d'autres affaires sérieuses). Outre cela, même dans les rangs des humanistes on désapprouvait Reuchlin; Éras-

me exprima le plus énergiquement leur mécontentement ; Pirkheimer et Cuspinien s'associèrent publiquement à lui ; Mutien alla jusqu'à dire que Reuchlin avait cherché, en publiant son *Avis*, sa gloire et non l'intérêt public. Peut-être cette scandaleuse controverse se serait-elle endormie, grâce à l'ordre qu'avait donné l'empereur de garder le silence, si les Colonais ne l'avaient attirée sur le terrain ecclésiastique, auquel, au fond, elle était étrangère. Ils y furent probablement poussés en pensant qu'un rejet formel des opinions de Reuchlin pouvait seul permettre la réalisation des projets de l'empereur à l'égard des Juifs. On ne peut guère attribuer leur conduite à la haine personnelle qui aurait tout à coup succédé aux relations amicales qu'ils avaient eues jusqu'alors avec Reuchlin, pas plus qu'à des manœuvres secrètes ayant pour but de détruire l'autorité des humanistes en général, et en définitive celle de l'Écriture sainte. Dans tous les cas, ni les Colonais, ni Reuchlin ne soupçonnèrent la portée qu'allait prendre une controverse dans laquelle on devait perdre bientôt complétement de vue la question des Juifs qui en avait été l'origine. Les disciples de la ligue des humanistes s'applaudirent du scandale qu'ils avaient depuis longtemps désiré, et les partis se placèrent en face les uns des autres sous les armes, lorsque Hoogstraten (1), avec une vivacité irréfléchie, dépassant toutes les bornes de l'équité, s'éleva, en sa qualité d'inquisiteur, *inquisitor hæreticæ pravitatis*, contre Reuchlin, qui n'était d'ailleurs pas accusé d'hérésie, mais simplement de propositions sentant l'hérésie (septembre 1513). Cependant, à la demande du chapitre de Mayence, l'évêque arrêta des poursuites aussi injustes qu'imprudentes. Hoogstraten, mécontent, profita de l'incertitude dans laquelle demeurait la commission d'enquête de Spire, nommée par le Pape, auquel Reuchlin en avait appelé, et fit publiquement brûler à Cologne *le Miroir de l'œil*, en exceptant toutefois de la sentence de condamnation la personne même de Reuchlin, qui s'était humblement soumis à l'autorité de l'Église.

Le trouble ne fit qu'augmenter lorsque la commission de Spire se prononça, le 24 avril 1514, en faveur de Reuchlin et excommunia Hoogstraten, tandis que la faculté de théologie d'Erfurt, tout en reconnaissant le mérite de Reuchlin et en ne s'en prenant qu'à ses expressions imprudentes, les facultés de Mayence, de Louvain et de Paris, provoquées par les théologiens de Cologne, se prononcèrent en faveur de ces derniers et de Hoogstraten.

Les partis, s'appuyant les uns et les autres sur ces jugements contradictoires, qu'explique facilement la différence des points de vue, demandèrent enfin un jugement à Rome, où Hoogstraten s'était rendu en personne. La masse des Mémoires pour et contre Reuchlin, qu'envoyèrent à Rome les princes et les évêques, les seigneurs, les corporations et les villes, démontra que toute l'Allemagne avait pris part à cette controverse. Le résultat de l'enquête de la commission de cardinaux, d'archevêques et d'évêques, nommée par le Pape, agissant sous les yeux du concile de Latran, et qui termina ses travaux le 2 juillet 1516, fut favorable à Reuchlin. Si ensuite la décision formelle, par un *mandatum de supersedendo*, fut prorogée, c'est que Léon X voulut probablement laisser tomber la querelle sans irriter davantage les esprits ; peut-être aussi voulut-il, dans ses dispositions absolument favorables à Reuchlin, épargner à ce dernier un blâme relatif à l'imprudence de ses expressions, blâme auquel la partie adverse avait

(1) *Voy.* HOOGSTRATEN.

quelque droit de s'attendre. C'est pourquoi on refusa net à Hoogstraten l'autorisation de reprendre et de défendre lui-même la cause devant le concile, tout comme Reuchlin demanda en vain, à plusieurs reprises, et entre autres dans la préface de son livre *de Arte Cabbalistica*, dédié à Léon X, une décision pontificale.

Tandis que Reuchlin faisait imprimer les actes de son procès, l'archevêque de Nazareth, Bénigne de Salviatis, qui avait présidé la commission romaine dans cette affaire, fit paraître la *Defensio J. Reuchlini* (1517), à laquelle Hoogstraten répondit par une *Apologia* adressée au Pape et à l'empereur (1518). Le comte Neuenaar s'éleva contre Hoogstraten (1518); Pirkheimer parla en faveur de Reuchlin; Hoogstraten publia de nouveau contre Reuchlin sa *Destructio Cabbalæ*, dédiée au Pape (1519). Quant à l'affaire elle-même, elle était déjà surannée ; le nom de Reuchlin ne servait plus que de signe de ralliement au parti auquel, malgré lui, il avait déjà servi de mot d'ordre. Sous la fiévreuse instigation du savant Reuchlin le violent François de Sickingen, qui s'était mis à la tête d'une nouvelle chevalerie improvisée pour la défense des belles-lettres, et s'était mystérieusement préparé à un soulèvement à main armée, obligea, en 1520, en menaçant de mettre tout à feu et à sang, Hoogstraten et les Dominicains à abandonner la partie, à rendre honneur à Reuchlin, et à lui payer les frais du procès d'après les bases du jugement de Spire.

On continuait à s'intéresser à Rome à la cause de Reuchlin, et le parti plus ou moins antichrétien des lettrés saisit l'occasion qui se présentait, avec quelque apparence de vraisemblance, pour s'apitoyer sur le sort d'un illustre humaniste persécuté par des moines ennemis des lettres et de l'éloquence, et faire paraître une série de libelles, inaugurée par le premier volume des *Lettres des Hommes obscurs* (1), dont la condamnation par Rome suivit immédiatement l'apparition du second volume (15 mars 1517). Ils exploitèrent si bien cette occasion qu'ils justifièrent les pressentiments les plus tristes et les prédictions les plus lamentables des Colonais sur l'esprit et les effets que l'étude exclusive et absolue de l'antiquité classique devait produire. Si plus tard Luther reprocha à Érasme, le prince des humanistes, « d'avoir été un athée, le représentant le plus parfait d'Épicure et de Lucien, un blasphémateur, qui ne regardait la religion chrétienne que comme une tragi-comédie inventée pour tromper les hommes, d'avoir été le plus grand ennemi du Christ qui depuis mille ans eût paru sur la terre, un serpent insidieux qui avait voulu ériger une Église épicurienne, et d'être mort comme un Épicurien, » il sembla n'avoir fait que reporter sur le maître les accusations que justifia, sans aucun doute, une fraction notable et la plus jeune de l'école des humanistes. Dès 1515 Ulrich de Hutten, leur représentant, avait achevé son *Triumphus Capnionis*; mais l'opposition d'Érasme retarda jusqu'en 1519 la publication des vers insensés et furieux qui attaquaient tous les Ordres religieux, et Hutten ne craignit pas de déclarer publiquement qu'il avait conjuré avec plus de vingt de ses amis la perte des moines (il entendait certainement par là le Pape et toute la hiérarchie ecclésiastique). Hutten avait dépeint dans son *Triomphe*, avec toute la complaisance d'un bourreau, les tortures qu'il réclamait contre Pfefferkorn. Celui-ci lui répondit par sa *Defensio contra famosas et criminales obscur. vir. exp.* (1516), et

(1) *Voy.* ÉPÎTRES DES HOMMES OBSCURS.

par son dernier écrit, intitulé *Complainte des complaintes sur l'infidèle Reuchlin* (1521). Dans l'un et l'autre écrit Pfefferkorn interpellait Reuchlin comme le maître des *Hommes obscurs* et lui disait : « Reuchlin ! ce sont là tes anges et tes saints, ceux qui chaque jour te louent et t'adorent comme le Dieu suprême, le Jupiter de leur Olympe ! Et, quoique tu nies toute participation directe ou indirecte aux *Épîtres des Hommes obscurs*, je te démontrerai par ta propre écriture, à laquelle j'en appelle, que c'est toi qui les a suscitées et préparées contre nous. » Dans tous les cas Pfefferkorn semble avoir remarqué avec raison que, sans le scandale incalculable de la controverse reuchlinienne, « Luther et les disciples des *Hommes obscurs* n'auraient jamais songé à tout ce qu'ils entreprirent publiquement contre la foi chrétienne. » Toutefois, si Reuchlin jeta l'étincelle qui produisit l'incendie et fut le promoteur de tout ce soulèvement, ce fut certainement sans le savoir et sans le vouloir. On a droit sans doute de le blâmer de ce qu'à mesure que la controverse s'échauffa, à mesure que le succès augmenta sa réputation, Reuchlin, d'ailleurs si religieux et si plein de bonne volonté, trahit une vanité ridicule et une colère grossière contre ses adversaires; mais, dès que la réforme apparut sous son vrai jour, les dispositions de Reuchlin changèrent; il se montra découragé, chagrin, malgré les louanges et les encouragements de Hutten et de ses amis, malgré les adulations de Luther et de son parti; il prophétisa tous les malheurs qui devaient naître des sourdes menées de Hutten, et qui allaient faire de l'agitation des écoles une révolution religieuse et sociale.

A ces chagrins profonds s'ajoutèrent, dans les dernières années de la vie de Reuchlin, d'autres malheurs. Quoiqu'il vécût depuis 1513 sans emploi public, ses accointances avec le parti de Jean de Hutten lui attirèrent toute espèce de difficultés de la part d'Ulrich, duc de Wurtemberg; il ne voulut toutefois pas s'y soustraire en acceptant un appel à l'université de Wittenberg, et plus tard, lorsqu'Ulrich, chassé d'abord, reprit le dessus, Reuchlin eut à payer durement la protection dont l'avaient couvert Guillaume, duc de Bavière, et Sickingen, au moment où l'alliance souabe les avait rendus maîtres la première fois du Wurtemberg (1519).

Mais, le pays ayant été reconquis, Guillaume, fils de la princesse qui avait patroné la guerre du Talmud, lui rendit de ses propres deniers l'équivalent de la fortune qu'on lui avait confisquée et le plaça en sûreté à Ingolstadt, où il demeura dans la maison de son disciple, le docteur Eck. Il y fut comblé d'honneurs et obtint une chaire de grec et d'hébreu, à la demande du chancelier de Bavière, le docteur Eck, qui était un Catholique d'une stricte orthodoxie. La peste ayant éclaté à Ingolstadt, Reuchlin voulut se réfugier dans le Wurtemberg et continuer ses travaux à Tubingue. Il y mourut le 30 juin 1522, à l'âge de soixante-sept ans.

Reuchlin s'était, dès 1519, exprimé devant ses amis de la manière la plus amère contre les membres de la haute et basse aristocratie, qui exploitaient à leur profit l'affaire de Luther. Il avait veillé avec soin sur son neveu Mélanchthon (1), qui demeurait à Pforzheim, chez sa grand'tante Élisabeth, sœur de Reuchlin, et qui, depuis 1512, avait rejoint son oncle à Tubingue; il l'avait traité comme son fils, et, lorsqu'en 1518 Reuchlin eut refusé de se rendre à Wittenberg, il y avait fait

(1) *Voy.* MÉLANCHTHON.

agréer son neveu en qualité de professeur de grec. Reuchlin racontait encore, en 1520, à ses amis, qu'il avait prévenu son jeune neveu de se tenir en garde contre les entreprises de Luther, ne pouvant pas lui-même s'en former encore un jugement bien sûr; mais peu de temps avant sa mort ses yeux s'ouvrirent, comme ceux de beaucoup de ses savants contemporains, si bien qu'après avoir légué solennellement et devant témoins sa précieuse bibliothèque à son neveu Mélanchthon, qui lui avait été si cher, il la lui retira et en disposa en faveur du couvent de Saint-Michel de Pforzheim. Mélanchthon lui-même avoua que sa vocation comme un des chefs des Luthériens lui avait aliéné le cœur « de son vieux père. » Reuchlin, tout en travaillant à une réforme dans l'Église, avait horreur du schisme. Il ne survécut pas, heureusement pour lui, à l'apostasie de son frère Denis, qu'il avait élevé et formé, avec le concours de ses amis d'Italie, et qu'à la fin de ses études théologiques et après son ordination, en 1497, il avait fait nommer professeur de grec à l'université de Heidelberg. Le nom et la famille de Reuchlin furent propagés par Denis, devenu prédicateur luthérien, et ne s'éteignirent qu'en 1788.

Il n'existe pas de biographie catholique de Reuchlin. Aux travaux d'Erhard, *Jean Reuchlin*, dans le second volume de l'*Hist. de la restauration des lettres*, Magdebourg, 1830, p. 147, et de Mayerhoff, *Jean Reuchlin et son temps*, Berlin, 1830, on peut ajouter : la *Biographie*, peu sûre, au troisième volume, des *Select. Declamationum*, de Mélanchthon; les *Recherches* de H. Majus, 1687, de Herm. von der Hardt (son *Histor. litter. reformationis*, part. II, renferme les actes de la controverse de Reuchlin et des Colonais), de Schnurrer, Meiner et Gehre. Une des principales sources est la collection *Illustrium Virorum exp. ad J. Reuchlinum*, Tubing., 1514, Haguenau, 1519. Cf. Friedländer, *Documents pour servir à l'histoire de la Réforme*, Berlin, 1837, avec les *Lettres* de Reuchlin; Vierordt, *Histoire de la Réforme dans Bade*, p. 83 sq.; Döllinger, *la Réforme*, t. I, 2ᵉ éd., p. 569. JÖRG.

**RÉUNION DES COMMUNIONS CHRÉTIENNES.** L'état général des peuples européens, tel qu'il s'était constitué depuis l'apostasie d'une grande portion de la chrétienté occidentale, dans le courant du seizième siècle, était en contradiction flagrante avec l'idée de l'Église, en tant que royaume de Dieu sur la terre, en contradiction avec le Symbole des Apôtres et avec tous les symboles proclamant l'Église une et universelle. La vérité de la révélation chrétienne est une et indivisible; le schisme est inconciliable avec la loi de la charité, signe caractéristique de l'Église de Jésus-Christ. Il n'est rien que le Christ ait autant recommandé, avant sa mort, que l'unité et l'union permanente de tous ses disciples; d'après la doctrine unanime des Apôtres et des Pères, il n'y a pas de plus grand crime que le schisme, le déchirement du corps mystique du Christ. Les partis religieux séparés de l'Église sont, par le fait, en opposition positive avec l'idée de l'unité et de l'union des disciples du Christ formant une seule et immense famille dans la foi et la charité, idée qui ressort de la nature, de l'essence, du but de l'Église chrétienne, et que dans toutes les occasions elle a clairement proclamée. Les conséquences directes et fatales du schisme religieux furent la haine, la persécution, le soupçon, la jalousie, d'incessantes hostilités, la misère physique et morale, la ruine sous tous ses aspects et dans

toutes les sphères de la vie sociale, politique et civile, comme dans le sein des familles; les guerres civiles, les controverses, les accusations, les récriminations, les luttes, les procès se succédant sans trêve; la défiance et des conflits perpétuels entre les princes et leurs sujets, les supérieurs et leurs subordonnés; les écoles divisées, des camps ennemis dans la littérature et les sciences; l'Allemagne et la France trahies par leurs enfants, les cours se trompant les unes les autres, la diplomatie ne procédant que par la ruse et le mensonge.

Lorsque le schisme religieux eut enfanté tous ces maux, on sentit de tous côtés le besoin d'une réconciliation au triple point de vue de la religion, des mœurs et de la politique. En effet, à dater de l'origine de la réforme jusqu'à nos jours, les théologiens, les philosophes, les hommes d'État ne cessèrent de penser à la réconciliation des sociétés religieuses séparées, et de travailler, chacun à son point de vue, à la réalisation de ces projets pacifiques. Outre les motifs généraux qui devaient porter tous les partis religieux séparés de l'Église à se réconcilier avec elle, tous ces partis avaient des raisons particulières de désirer l'union au moins entre eux. Rien, depuis les premières années de la réforme, n'avait fait paraître les réformateurs et leur œuvre dans un jour aussi défavorable que leurs divisions doctrinales, leurs hostilités et leurs anathèmes réciproques, et surtout la séparation de tout le protestantisme en deux camps irréconciliables, celui des Luthériens et celui des réformés, au sujet de l'Eucharistie.

Ce schisme du protestantisme en lui-même, les nombreux partis qui étaient nés du luthéranisme et du calvinisme, les luttes incessantes qui en étaient résultées entre eux, avaient non-seulement brisé la puissance extérieure du protestantisme en face de l'Église catholique, mais étaient devenus une protestation permanente contre le principe même du protestantisme; car toutes les sectes religieuses qui étaient nées du protestantisme se prétendaient, avec le même droit, la véritable Église du Christ, tandis qu'il ne peut y avoir qu'une Église du Christ, d'après la Révélation comme d'après la raison. Aussi de tout temps les protestants ont-ils senti la valeur de cet argument victorieux, et, dominés par son autorité, un grand nombre d'entre eux sont rentrés dans le sein de l'Église. C'est ce qui explique pourquoi ce fut parmi les protestants que naquirent et furent faites les premières et les plus fréquentes tentatives de réunion. On en peut conclure aussi quelle fut en général la nature des motifs qu'ils firent valoir pour se réconcilier. La puissance matérielle et morale du protestantisme devait être renforcée, en face de l'Église, par la réunion des partis en une société unique, et devait enlever aux Catholiques l'argument tiré, contre le principe du protestantisme, de la division de ses partis et de leurs anathèmes réciproques. La première tentative de ce genre fut faite en 1525 par les théologiens de Strasbourg, qui, effrayés de la violente lutte élevée entre les Luthériens et les Zwingliens sur la Cène, envoyèrent à Luther une députation chargée de lui représenter combien il importait de maintenir l'union entre les partisans allemands et suisses de la « religion perfectionnée, » afin de pouvoir l'opposer à la domination du Pape, et de lui rappeler que la différence des doctrines était trop minime pour qu'elle dût rompre le lien de la charité fraternelle. Mais Luther répondit que l'union était impossible, que lui ou Zwingle était serviteur du diable, et qu'il ne cesserait jamais de

combattre la doctrine du curé de Zurich.

Cette tentative mérite d'être rappelée parce qu'elle fut le type de toutes celles qui suivirent, tant par rapport à ses motifs que par la conduite des deux partis et par leurs résultats.

Quatre ans plus tard, en 1529, on fit une seconde tentative ; ce fut le landgrave Philippe de Hesse qui l'entreprit, en invitant Luther et Mélanchthon, puis Zwingle et Œcolampade, à une conférence à Marbourg. Le but du landgrave était de fortifier contre l'empereur le parti luthérien d'Allemagne. La tentative échoua encore cette fois devant l'opiniâtreté avec laquelle l'inflexible Luther défendit sa doctrine sur la Cène.

La troisième tentative, qu'entreprit l'astucieux Bucer, en 1536, lors de la *Concorde* de Wittenberg, après la mort de Zwingle, sembla un moment devoir réussir. Bucer, à la demande de Luther, déclara qu'il avait erré jusqu'alors, et reconnut, au nom des Suisses, que le vrai corps et le véritable sang du Christ étaient offerts à tous ceux qui le goûtaient, que le corps et le sang véritable et naturel étaient réellement reçus, non-seulement dans le cœur, mais dans la bouche. Bucer, ayant fait part de cette concession aux Suisses, fut accablé d'outrages, et aussitôt il se mit à interpréter, suivant sa coutume, la formule de concorde dans le sens de Zwingle, ce qui fit que Luther recommença avec plus de vivacité que jamais la controverse sur la Cène, et condamna les sacramentaires comme les hérétiques les plus réprouvés de la terre.

Après la mort de Luther, les Luthériens s'étant divisés entre eux, la *formule de concorde* dut concilier leurs différends ; mais ce fut précisément cette formule qui, en condamnant les réformés, rendit la rupture entre les deux partis encore plus grande. Malgré cela, immédiatement après l'invasion du roi de Suède Gustave-Adolphe, ardent Luthérien, en Allemagne, les théologiens réformés des princes de Brandebourg, de Hesse et de Cassel, firent à Leipzig, en 1631, une nouvelle tentative avec les théologiens luthériens de la Saxe électorale. Les résultats de cette démarche, faite par les réformés, dépendaient des événements politiques; les théologiens luthériens reconnurent que leur position était la plus favorable, et dès le commencement des négociations ils protestèrent qu'on ne pourrait d'aucun côté prendre des résolutions obligatoires.

Ces tentatives étaient presque toutes émanées des réformés, qui, en général, en Suisse, en Allemagne, en France, partout, étaient beaucoup plus disposés à s'unir avec les Luthériens que ceux-ci n'étaient tentés de s'unir aux réformés, soit que l'indifférence se fût de bonne heure introduite parmi ces derniers, soit qu'ils se fussent habitués à interpréter artificieusement toute espèce de formule dans le sens de leurs opinions.

Cependant, en 1721, un des théologiens luthériens les plus considérés, Chrétien-Matthieu Pfaff, chancelier de Tubingue, mit un projet de réunion en avant, en faisant circuler à la diète de Ratisbonne un écrit qui exhortait instamment les partis de la religion évangélique à se réunir, en leur démontrant que cette réunion était praticable. Quelque prudent et modéré que fût le plan de Pfaff, quelque faibles que fussent les sacrifices qu'il demandait aux deux partis, il parut promptement un déluge de libelles vifs et mordants contre ce projet, et ici, comme toujours, après chaque tentative de ce genre, l'esprit de parti finit par devenir plus ardent qu'auparavant. Ce furent les théologiens luthériens qui cette fois en-

core attaquèrent le projet de conciliation avec une véritable rage (1). Cette malheureuse issue détourna les Allemands de toute tentative du même genre jusqu'au dix-neuvième siècle.

En France les Calvinistes se montrèrent souvent très-disposés à s'entendre avec les Luthériens et les autres partis protestants; comme ils formaient le parti religieux le plus faible, ils cherchèrent à se fortifier contre le roi de France en s'unissant aux Luthériens d'Allemagne et aux Anglicans de la Grande-Bretagne. Ainsi, en négligeant ici quelques essais antérieurs insignifiants, le synode national réformé de Gap résolut, en 1603, d'entrer en négociations avec les universités d'Allemagne, avec celles de Genève, de Sédan, avec l'Angleterre et l'Écosse, et de gagner les souverains de ces États en faveur d'une réunion d'abord de toutes les confessions réformées, puis de toutes les confessions luthériennes.

Jacques Ier, roi d'Angleterre, accueillit avec joie ce projet; c'était au moment où les théologiens réformés de Hollande, se disputant avec acharnement sur la grâce et la prédestination, finirent par former un schisme nouveau en se séparant en Gomaristes et en Arminiens (remontrants), schisme que Jacques Ier craignait de voir s'introduire en Angleterre. On demanda l'avis du savant et pacifique Néerlandais Hugo Grotius, qui jouissait d'une considération universelle, et en effet il répondit, dans le sens du projet qu'on poursuivait, que l'Église anglicane avait conservé divers usages très-sages de l'ancienne Église, qu'il serait fort à désirer de voir apprécier et adopter par les réformés français. Le synode allait plus loin dans son plan; il voulait que tous les symboles particuliers fussent fondus ensemble et résumés dans un symbole nouveau, unique et universel; il pensait que c'était le seul moyen de faire tomber les dénominations odieuses de Luthériens, Zwingliens, Calvinistes, etc., etc. A cette fin les divers partis réformés devaient d'abord s'unir entre eux, savoir : les réformés français, anglais, néerlandais, suisses et allemands; les Luthériens devaient être invités à un second synode général, où l'on réaliserait aussi l'union avec eux. Toute dispute sur un article controversé devait être interdite au synode, qui se réunirait à Tonneins. Un bureau, composé de membres de tous les partis, devait formuler un symbole extrait de tous les symboles, dont on exclurait tout ce qui ne serait pas indispensable, dans lequel on articulerait en termes généraux et vagues tout ce qui serait nécessaire au salut, afin que chaque parti pût y retrouver son dogme. Quant aux questions sur lesquelles on ne pourrait s'entendre il n'en serait pas parlé; on n'écrirait, n'enseignerait, ne prêcherait rien à ce sujet, et personne ne serait plus condamné à cette occasion. En effet deux synodes furent réunis à Tonneins et un troisième à Vitré (1617); mais chaque fois le plan échoua devant des impossibilités invincibles. Néanmoins le même projet, quelque peu modifié, fut repris en Angleterre sous Charles Ier, Charles II, Jacques II et Guillaume III, et demeura toujours sans résultat.

Enfin, après tant de tentatives inutiles, les communions séparées de l'Église se résignèrent, à dater du dix-huitième siècle, et virent dans leur séparation un arrêt irrévocable. Elles devinrent dès lors plus tolérantes les unes à l'égard des autres; elles cessèrent de se condamner, afin de ne pas s'affaiblir par des luttes perpétuelles et de ne pas trop se découvrir par leurs disputes publiques vis-à-vis de l'Église catholique. C'est dans cette

(1) Planck, *du Schisme et de la Réunion*.

tolérance réciproque que, d'après Basnage et d'autres théologiens ultérieurs, devait consister l'union des sectes séparées.

Ainsi les deux partis principaux du protestantisme n'ont pu arriver à s'entendre et à s'unir; mais, quand ils y seraient parvenus, ils n'auraient, dans l'hypothèse la plus favorable, obtenu que quelques avantages accidentels; ils seraient toujours demeurés loin de l'idée de l'établissement du royaume de Dieu sur la terre tant qu'ils ne se seraient pas réunis à l'Église catholique.

En Allemagne, où la réforme avait éclaté d'abord, les Catholiques, pendant tout le seizième siècle, ne renoncèrent pas à la pensée d'une réconciliation amiable des partisans de la confession d'Augsbourg avec l'Église. On avait travaillé avec ardeur à cette réconciliation dans une foule de colloques et de diètes, mais en vain, les adversaires ne voulant renoncer à aucun des profits matériels qu'ils avaient retirés de la réforme. Même lors de la paix de religion de 1555 on avait maintenu cette pensée, on l'avait formellement exprimée, et le Concile de Trente était depuis longtemps terminé, ses décrets publiés, le schisme était un fait accompli, une guerre de trente ans était née de ce schisme, et on n'avait pas renoncé encore à l'espoir de la réunion si souvent tentée, parce que le fait de la séparation était en contradiction flagrante avec la conscience de la foi chrétienne et de l'Église. Aussi le traité de paix de Westphalie exprime-t-il formellement, dans presque tous ses paragraphes, l'espoir d'une future réconciliation.

La paix de Westphalie n'avait mis un terme qu'à la lutte matérielle, afin de sauver l'Allemagne d'une ruine totale; la plaie du dedans était restée saignante, la douleur de la séparation permanente; on ne la sentit même réellement que lorsque le bruit des armes se fut apaisé et qu'on put embrasser d'un coup d'œil toute la misère née du schisme religieux.

Dix ans après la conclusion de la paix de Westphalie (1658), à l'occasion de la diète réunie à Francfort pour l'élection de l'empereur, on voit déjà, des deux côtés, des propositions relatives à la réunion des protestants allemands avec l'Église être soumises à l'empereur nouvellement élu, Léopold Ier, et aux électeurs de l'empire. Les théologiens protestants proposaient, en vue d'une pareille réunion :

1. De reconnaître la primauté du siége apostolique et le Pape comme chef suprême de l'Église, mais de lui donner pour assesseurs des membres des deux confessions;

2. De ne prendre, pour décider les questions dogmatiques, que la sainte Écriture;

3. D'accorder le mariage des prêtres et de ne conserver le célibat que pour les moines;

4. De diviser les quarante jours de carême en trois époques différentes de l'année;

5. De permettre à chacun de penser ce qu'il voudrait de la confession auriculaire et du purgatoire.

Le projet du Jésuite Magen, qui répondit aux propositions des protestants, en cette circonstance, était tout différent et obtint l'assentiment de beaucoup de protestants modérés. En effet, considérant que les docteurs et les prédicateurs protestants en appelaient toujours, avec des apparences trompeuses, à la parole de Dieu écrite, sans pouvoir démontrer avec certitude par l'Écriture aucun des articles qui leur étaient propres; considérant, d'autre part, que les Catholiques, tout en proclamant la tradition nécessaire à la connaissance complète de la Révélation, pouvaient démontrer par l'Écri-

ture seule tous les dogmes de leur foi, bien mieux que leurs adversaires, le P. Magen avait rédigé une profession de foi tirée de l'Écriture sainte, en sept chapitres, contenant un certain nombre de propositions dogmatiques auxquelles étaient joints les textes des Écritures qui les établissaient, et des remarques, à la fin de chaque chapitre, dans lesquelles étaient passés en revue les points dogmatiques de la confession d'Augsbourg s'écartant de la doctrine de l'Église. Un certain nombre de princes catholiques et protestants avaient soumis une adresse à l'empereur et y avaient ajouté ce symbole comme base d'un projet de réunion. Ils y avaient proposé, en outre, qu'il fût interdit à tous les curés, aux docteurs des églises et des universités, d'expliquer la sainte Écriture d'après leurs opinions privées, en s'écartant du sens traditionnel et universel que les premiers Pères de l'Église avaient reçu des Apôtres; qu'on recommandât à toutes les universités d'admettre, dans ce sens général, la parole de Dieu contenue dans le symbole précité, d'y souscrire et d'y prêter serment, ou de le réfuter d'une manière évidente et péremptoire, et qu'en cas de refus ils fussent déclarés ennemis de la parole de Dieu et séducteurs du peuple.

Ainsi, après la réalisation complète du schisme, fut réveillée, pour la première fois, la pensée d'une réunion des églises chrétiennes, au centre de l'empire germanique, par des États de confessions différentes.

Ce vœu de réconciliation fut renouvelé dans les diètes suivantes, et enfin l'empereur Léopold I[er] donna, en 1691, à Spinola, évêque de Neustadt, plein pouvoir de nouer des négociations avec tous les États, les communautés et les particuliers de la confession protestante dans l'empire, en vue d'une réunion, sous réserve de soumettre les décisions prises à la ratification du Pape et de l'empereur. Spinola, présumant que le duc Ernest-Auguste réservait un accueil des plus favorables à ses projets, se rendit d'abord à la cour de Hanovre, et celle-ci chargea le savant et pacifique abbé protestant de Loccum, Molanus, de s'entendre avec l'évêque; Molanus reçut aussi les pleins pouvoirs de l'électeur de Saxe et des autres églises allemandes de la confession d'Augsbourg. Spinola et Molanus avaient toutes les qualités requises pour une pareille négociation, et le projet semblait avoir beaucoup de chances de succès. La suite des négociations fut, au bout d'un certain temps, confiée par Spinola à Bossuet (1), et bientôt après par Molanus à Leibnitz (2), et l'œuvre se trouva, en quelque sorte, encore entre de meilleures mains (3). Des zélateurs, parmi les théologiens luthériens, qui suspectèrent Molanus, le ton irrité auquel peu à peu Leibnitz se laissa aller, des raisons tout à fait politiques qui s'étaient réveillées pendant les négociations, et qui rendirent les conditions de l'œuvre de pacification beaucoup plus difficiles à la maison de Hanovre, devinrent les écueils contre lesquels échoua le projet d'union. La princesse Sophie de Hanovre (1701), qui avait des espérances fondées sur la succession au trône d'Angleterre, dont les héritiers étaient sans enfants, se trouvait, depuis l'expulsion du roi Jacques II, exclue du trône par une loi formelle dans le cas où elle adopterait la religion catholique ou épouserait un prince catholique. Ce fut là le motif principal qui fit rompre les négociations par le Hanovre. Leibnitz lui-même l'avoua clairement dans une autre circonstance. En effet, le duc

(1) *Voy.* Bossuet.

(2) *Voy.* Leibnitz.

(3) *Voir*, à l'article Molanus, les écrits qui furent échangés à cette occasion.

de Brunswick-Lunebourg ayant, à cette époque, consulté la faculté de théologie protestante de Helmstädt pour savoir si une princesse protestante, qui pensait épouser un roi catholique, pouvait, en bonne conscience, embrasser la religion catholique romaine, la faculté, présidée par Fabricius, fut d'avis que l'Église catholique romaine n'était pas dans l'erreur quant au fond de la foi et du salut, et que, par conséquent, il était permis de passer du protestantisme au Catholicisme (1). Leibnitz adressa à cette occasion un reproche à Fabricius. « Vous savez, lui écrivit-il, que le droit que nos princes (de Hanovre) tiennent de leurs ancêtres au trône d'Angleterre repose uniquement sur la haine que l'Angleterre a conçue contre la religion romaine, qu'elle a bannie de son sol. Nous ne devons donc pas traiter cette Église avec l'indulgence que vous y avez apportée. » On fit aussi des tentatives de conciliation avec les réformés, avant la clôture du concile de Trente. Les plus remarquables furent d'abord la conférence de Bade (1526), entre les théologiens catholiques et zwingliens; cette conférence se termina par le rejet de la doctrine réformée; mais ce résultat fut bientôt après annulé et repoussé par l'égoïsme de plusieurs cantons suisses. Vint ensuite la tentative qui eut lieu, en 1561, au colloque de Poissy; Théodore de Bèze y combattit le cardinal de Tournon. La grande distance qui se trouvait entre la doctrine des Catholiques et celle des réformés concernant l'Eucharistie convainquit promptement les négociateurs de l'impossibilité où ils étaient de s'entendre.

Plus tard le cardinal de Richelieu, après avoir brisé la puissance politique des réformés de France, conçut la pensée de les réconcilier avec l'Église, comptant que leur impuissance politique les rendrait plus maniables; mais la mort l'enleva sans lui laisser le temps de mettre la main à l'œuvre. Louis XIV reprit le projet du cardinal; mais les moyens qu'il employa, dans l'aveuglement de sa toute-puissance, éloignèrent les cœurs au lieu de les rapprocher, et les rendirent plus hostiles à l'Église qu'ils ne l'avaient jamais été.

Il n'est pas une société protestante dont le culte, la constitution et la doctrine aient emporté et conservé, en se séparant de l'Église catholique, un plus grand nombre de ses principes et de ses pratiques que la haute Église d'Angleterre (1), et qui offre plus qu'elle des points de contact et de ralliement entre les deux confessions. C'est en se fondant sur ce fait qu'au commencement du dix-huitième siècle Wake, agent de l'archevêque de Cantorbéry, et Dupin, théologien catholique français, entrèrent en négociations (1718). L'Église de France était alors engagée avec la cour de Rome dans un conflit très-vif, portant sur les droits plus ou moins étendus de la primauté du Saint-Siége. Les Anglicans espéraient que l'Église de France, dans son amour pour les libertés gallicanes, se montrerait plus disposée à entrer en arrangement avec eux, et, dans tous les cas, se résoudrait à se séparer de Rome. Wake, soutenant la succession apostolique de l'épiscopat anglican et la complète orthodoxie de la haute Église, voulait que les deux Églises de France et d'Angleterre entrassent en union comme deux sociétés absolument égales, ayant les mêmes droits, et ne voulait, par conséquent, entendre parler d'aucune concession, d'aucun sacrifice de la part de son Église. Lorsqu'il s'aperçut que la France ne songeait pas le moins du monde à se sé-

(1) *Voy.* Calixte.

(1) *Voy.* Église (haute).

parer de Rome il reconnut que son projet était irréalisable et y renonça. Quant à la tentative faite pour réunir les protestants de Suède à l'Église catholique, nous renvoyons à l'article POSSEVIN.

Outre ces essais de réconciliation faits sous de hauts patronages, une foule de théologiens des diverses confessions tentèrent individuellement, depuis le seizième siècle, de rapprocher les Églises désunies. Tels furent Érasme de Rotterdam, son disciple George Wicel, auteur d'une Méthode de Concorde, *Methodus Concordiæ ecclesiast.* (1533) et d'une Voie royale, *Via regia* (1564), écrite à la demande de l'empereur Ferdinand I$^{er}$; George Cassander (*de Articulis relig. inter Cathol. et protest. controversis consultatio*, *ad imperat. Ferdin. I et Maximil. II*, 1564). Tels furent, parmi les protestants, l'Écossais Duræus, qui passa toute sa vie à voyager pour essayer de réunir les Églises; George Calixte, qui s'adressa à l'université de Helmstädt (1), dont, dès l'origine, les dispositions avaient été modérées et pacifiques, et qui posa en principe qu'il fallait admettre les dogmes reconnus par les Pères des cinq premiers siècles; Hugo Grotius (2), qui consigna ses vues pacifiques dans son *Votum pro pace ecclesiastica*. En France on vit, au dix-septième siècle, plusieurs théologiens réformés proposer des projets de réunion de toutes les confessions chrétiennes de l'Orient et de l'Occident. Les théologiens qui adoptèrent ce plan, nommés les *universalistes*, étaient des hommes qui, effrayés par les doctrines du synode de Dordrecht de 1618, s'étaient jetés dans les bras du socinianisme, et, de ce point de vue rationaliste, avaient conçu un plan de conciliation universelle. A la tête de cette école était Huisseau, professeur et prédicateur à Saumur; Papin, marchant dans la même voie et voulant atteindre le même but, se mit à étudier sérieusement les diverses confessions et finit par devenir Catholique. Mais nulle part les sectes ne pullulèrent autant qu'en Angleterre et n'ébranlèrent aussi profondément la société civile et religieuse. Aussi la pensée d'une réunion dut-elle y germer plus qu'ailleurs; mais l'indifférence et l'incrédulité qui avaient envahi l'Angleterre avant tous les autres pays imprimèrent leur caractère à toutes les tentatives de réunion qu'on y fit. Le célèbre chancelier Bacon fut le premier qui proposa un projet de conciliation. Il pensait que tous les partis étaient d'accord quant aux mystères de la foi, qu'ils ne s'éloignaient les uns des autres que sur des points sans importance, et qui ne méritaient pas qu'on persévérât dans la séparation; il se montrait en outre très-conciliant à l'égard de l'Église catholique.

L'évêque d'Édimbourg, Forbes, partageant les mêmes dispositions, prit la plume dans l'intention d'unir d'abord toutes les sectes d'Angleterre et de les rapprocher ensuite de l'Église catholique. Burg, d'Oxford, plus indifférent que les deux précédents, prétendait que la foi et le repentir étaient les deux seules conditions dont dépendait le salut. Son livre, intitulé *le Nud Évangile*, fut brûlé par le clergé de l'université d'Oxford. Locke écrivit dans le même esprit son *Christianisme raisonnable*. Le Christ et les apôtres, dit-il, ne demandèrent qu'une chose, qu'on crût que le Christ était le Messie; tous les Chrétiens qui croient cet article sont membres de l'Église une et unique fondée par le Sauveur.

Tous ces projets diffèrent radicalement des propositions d'union qui, dans le courant du dix-septième et du dix-huitième siècle, furent mis en

(1) *Voy.* CALIXTE.
(2) *Voy.* HUGO GROTIUS.

avant par les théologiens catholiques. Ceux-ci cherchèrent uniquement à éclaircir les questions controversées, à dissiper les malentendus, à rectifier les fausses interprétations données par l'ignorance ou la mauvaise foi, à réduire le débat aux points capitaux, en un mot à exposer d'une manière solide, nette et concise, les véritables dogmes catholiques.

Le principe sur lequel est fondée l'Église catholique ne tolère pas d'autres moyens, d'autres voies de conciliation; car l'Église n'est pas la maîtresse, elle est l'administratrice et la gardienne de la foi; elle ne peut pas traiter les questions de foi comme des affaires de politique et de diplomatie, sur lesquelles on transige et se fait des concessions réciproques. La vérité ne permet qu'une chose : c'est qu'on la présente telle qu'elle est; elle ne tolère aucune concession, aucun atermoiement, sous peine de se renier elle-même. C'est dans ce sens unique, commun à tous les Catholiques qui essayèrent de rétablir la paix entre les diverses communions, que Camus, évêque de Belley, fit le premier paraître en 1640 un opuscule que Richard Simon publia de nouveau en 1703, sous le titre de *Moyens de réunir les protestants à l'Église romaine*. Quelques années plus tard parurent, dans le même esprit : 1° le livre de Véron intitulé *la Règle de la Foi catholique séparée de toutes les opinions scolastiques et de tous les sentiments particuliers;* 2° l'écrit d'un théologien de Paris, le docteur Holden, *Analysis Fidei divinæ;* 3° le *Tractatus de Controversiis* des frères Walenbourg; 4° l'opuscule si remarquable de Bossuet, intitulé *Exposition de la Foi catholique*, écrit en 1668, mais publié seulement en 1671 (1).

Vers la fin du dix-huitième siècle le cardinal de la Laure, archevêque de Turin, revint sur la pensée de réconcilier les protestants d'Allemagne avec l'Église. Un comte protestant, qui garda l'anonyme dans les écrits publiés à ce sujet, s'arrêta, durant l'hiver de 1771, à Turin, entra en rapports très-fréquents avec le cardinal, qui, effrayé des progrès incessants du déisme, et afin de pouvoir plus énergiquement résister à cet ennemi commun de toutes les confessions chrétiennes, exprima le désir d'unir l'Église protestante à l'Église romaine. On pourrait, disait-il, partir de l'*Exposition de la Foi* de Bossuet comme base de négociation. Il consentait à prendre la parole au nom des Catholiques et demandait au comte de choisir un théologien protestant pour représenter les Églises séparées. La chose fut mandée à Rome, y fut approuvée, et on donna sous main la promesse d'accorder le calice aux laïques. Le comte s'adressa à l'abbé Jérusalem, qu'il avait proposé comme orateur des protestants. L'abbé, dans un Mémoire (*Pro-memoria*) où il refuse la mission offerte, reconnaît que la Chrétienté gémit des conséquences malheureuses du schisme, que divers obstacles qui s'opposaient autrefois à une réconciliation sont tombés; cependant il pense que la Providence n'a pas encore disposé tout ce qui est nécessaire pour opérer l'union désirée. Il désigne comme principal obstacle la doctrine catholique de la transsubstantiation. Il ajoute que sans doute les souverains protestants ne voudront pas partager *leurs droits naturels* avec leur nouveau collègue, *coimperator* (le Pape); que d'ailleurs les protestants ne peuvent rien concéder, et qu'il faut que toutes les concessions viennent du côté de l'Église romaine. Enfin il pense que le système de Fébronius, qui trouvait tant d'approbateurs, pourrait bien devenir le moyen dont la Providence se servirait pour

(1) *Voy.* BOSSUET.

rendre peu à peu l'unité à la Chrétienté. Cette tentative demeura donc sans résultat, comme toutes les précédentes. Toutefois la réunion des partis religieux est une pensée que la Chrétienté ne veut ni ne peut abandonner; cette pensée reparaît toujours, au bout d'un certain temps, après avoir été découragée par une tentative infructueuse; elle renaît sous une forme nouvelle, portant plus ou moins dans ses motifs, dans son mode et ses expressions, le caractère de l'époque. Lorsque la révolution française eut renversé les formes politiques et ecclésiastiques du moyen âge, que Napoléon, maître de la Révolution, eut établi un nouvel ordre de choses, dominant ce siècle avec autant d'adresse que de force, il y eut en France des hommes d'État et des publicistes qui pensèrent que plus que jamais les circonstances étaient favorables à une réunion des protestants et de l'Église catholique. Beaufort proposa à Napoléon, en 1804, un projet de réunion de toutes les communions chrétiennes, dans lequel il désignait comme principal obstacle la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, et proposait leur union dans le chef de l'État et comme symbole commun la confession d'Augsbourg. Il y eut bon nombre de protestants qui adoptèrent en principe ce projet, partant tacitement de la pensée que les dogmes ne sont que des abstractions métaphysiques, des propositions spéculatives, qu'on peut modifier ou rejeter sans danger pour le salut; que la morale est la chose capitale, et que le monde entier est d'accord sous ce rapport.

Bientôt après la pensée de la réunion trouva un éloquent défenseur dans la personne de M. de Bonald, qui proposa l'union religieuse de l'Europe dans des articles que publia *le Mercure de France* de 1806. M. de Bonald disait qu'on avait, des deux côtés, épuisé les moyens de s'instruire; qu'on devait être bien près du but, parce que la nature commence à agir là où finissent les efforts de l'homme; que la politique ne pouvait être indifférente à l'union des religions, puisque l'unité était l'unique moyen de sauver la religion en général et de garantir la civilisation contre l'athéisme spéculatif et pratique; que les protestants et les Catholiques s'étaient, avec le cours du temps, beaucoup rapprochés les uns des autres; qu'on avait laissé tomber certaines doctrines extravagantes des réformateurs, qu'une foule de préjugés contre l'Église catholique s'étaient dissipés, et que les protestants reconnaissaient qu'on pouvait se sauver dans l'Église catholique; qu'enfin le principe du protestantisme était républicain; que c'était du protestantisme qu'étaient sorties toutes les révolutions des temps modernes; que les républiques politiques étaient finies; qu'une grande unité politique avait commencé, et qu'il serait, dès lors, facile d'opérer de même l'unité religieuse.

Mais le système de l'illustre de Bonald renfermait beaucoup d'illusions. Quand Napoléon, arrivé à l'apogée de sa puissance, aurait sérieusement adopté ce plan, en supposant qu'il eût trouvé peu d'opposition extérieure, il n'aurait certainement pas fondé d'une manière durable l'unité des esprits. Les protestants devaient se défier de son ambition insatiable et de son origine catholique, et, à en juger par les principaux traits du nouveau concordat de 1807, que l'empereur voulut substituer à celui de 1801, l'Église catholique elle-même n'avait à en attendre que la servitude. Aussi Planck, qui, en 1803, avait parlé en faveur de la réunion des Luthériens et des réformés, prémunit énergiquement, en 1809, ses coreligionnaires contre l'union des protestants et des Catholiques proposée en France.

C'est ainsi que, jusqu'à nos jours, toutes les tentatives d'union échouèrent. Le principe de l'autorité dogmatique de l'Église, qu'elle ne peut pas plus abandonner qu'elle ne peut renoncer à elle-même, et le principe protestant de l'autorité unique de la Bible, rendront toute réunion impossible tant que le protestantisme ne renoncera pas à ce principe, c'est-à-dire à lui-même. En outre, tandis que l'Église catholique a un chef universel avec lequel on peut légalement négocier et conclure un traité, le protestantisme est sans tête, car son principe ne lui permet pas de reconnaître une autorité suprême, même dans un synode universel soit de ses prédicateurs, soit des souverains. C'est l'orgueil de l'esprit humain qui a inventé et posé le principe du protestantisme, refusant de se soumettre à l'autorité dogmatique et législative de l'Église, et ce principe, et l'esprit de révolte qui l'accompagne infailliblement, ont été et seront toujours, à toute réunion avec l'Église, un obstacle que la Providence seule peut briser et renverser. Il ressort toutefois de toutes ces tentatives avortées, de tous ces projets échoués, cette pensée consolante, que les Chrétiens séparés n'ont pas perdu la conscience de l'union qui devrait régner parmi tous les adorateurs du Christ, et qu'ils n'ont jamais renoncé à l'espoir d'une réconciliation.

Quant à l'union des Luthériens et des réformés, on l'a depuis longtemps essayée en Prusse (1), le pays du monde où, depuis la réforme, on a traité la religion de la façon la plus tyrannique et la plus arbitraire. Frédéric I[er] la tenta conformément au plan de Leibnitz et la réalisa en petit à la cour de Berlin. Plus récemment Frédéric-Guillaume III, à dater du troisième jubilé (de 1817 jusqu'en 1834), employa la ruse et la violence pour l'accomplir en Prusse, et plusieurs petits États d'Allemagne suivirent son exemple. Mais comme les écrits symboliques demeurent entiers les uns en face des autres, comme l'union accomplie ne consiste que dans l'uniformité des rituels, de la liturgie et de l'organisation ecclésiastique, tandis que l'opposition dogmatique subsiste, l'union n'est évidemment qu'extérieure, apparente, elle n'est maintenue que par des liens et des intérêts politiques. C'est pourquoi Hengstenberg, dans la Gazette de l'Église évangélique (1), dit que « cette union est le triste fruit du malheureux mariage de l'Église et de l'État. Je ne définirai pas la nature de cette union; au fond personne au monde ne sait ce qu'elle est; ce qu'il y a de mieux à en dire, c'est qu'elle n'existe pas en réalité, et c'est dans ce vague et ces nuages qu'est toute sa force. » De là vient que, Frédéric-Guillaume IV ayant un peu relâché les liens antérieurement formés par la violence, une foule de paroisses luthériennes renoncèrent à l'union, tandis que d'autres déclarèrent n'y avoir jamais adhéré (Poméranie).

Cf. Hugo-Grotius, *Opp.*, t. III, p. 634-636; Tabaraud, *de la Réunion des Communions chrétiennes*, ou *Histoire des négociations depuis la naissance du protest. jusqu'à présent*, Paris, 1808; c'est le meilleur ouvrage sur cette matière; Herming (protestant), *Histoire des tentatives d'union*, etc., Leipz., 1838, 2 vol.; Scheibel, *Histoire des nouveaux essais d'union, tirée des actes et documents*, etc., Leipz., 1834, 2 vol.; *Feuilles historiques et politiques*, t. XVII et XVIII, dans plusieurs articles.

MARX.

RÉVAL. *Voyez* LIVONIE.

(1) *Voy.* PRUSSE.

(1) 1848, p. 366.

**REVALIDATION DU MARIAGE.** Lorsque le mariage a été contracté malgré un empêchement dirimant, et par conséquent d'une manière invalide, et que plus tard une dispense a levé l'empêchement, cette dispense donne aux deux personnes qui n'avaient contracté qu'une union apparente le droit de se marier validement. Mais la dispense ne suffit pas pour que le mariage existe en fait ; il faut qu'un nouveau contrat intervienne, c'est-à-dire que les contractants donnent leur libre consentement, car l'empêchement avait rendu le premier consentement invalide. L'acte par lequel le mariage, primitivement invalide, acquiert une valeur légale, par le renouvellement du consentement, se nomme revalidation, *revalidatio matrimonii*, *renovatio consensus*, *restauratio matrimonii*.

Le droit commun ne contient pas de dispositions relatives à la manière dont la revalidation doit avoir lieu ; ce qui est à observer dans ce cas repose sur la pratique de l'Église et consiste en ce qui suit.

1. On distingue entre une revalidation publique et une revalidation privée. La première est obligatoire lorsque l'empêchement dont on a obtenu dispense était public ; elle consiste dans la déclaration du consentement suivant la formule du concile de Trente ; par conséquent elle doit avoir lieu devant le curé et deux ou trois témoins ; elle peut, pour éviter l'attention publique, avoir lieu secrètement, soit dans l'église, les portes closes, ou dans la maison curiale, devant le curé et les témoins. Les publications n'ont pas besoin d'être renouvelées ; mais il faut que le curé inscrive dans le registre des mariages, à l'endroit même où le mariage antérieur avait été constaté, que la revalidation a réellement eu lieu.

La revalidation secrète est autorisée quand l'empêchement au mariage a été secret ; elle consiste dans le renouvellement du consentement privé entre les prétendus époux. On peut engager le curé ou le confesseur à faire la cérémonie, mais cela n'est pas indispensable, ainsi que l'a statué la congrégation du concile (1). Benoît XIV l'a également autorisé (2).

Ordinairement le rescrit contenant la dispense du Pape dit formellement si, dans tel ou tel cas, la revalidation doit être publique ou secrète. Mais la coutume même, suivant laquelle une revalidation publique suit un empêchement public et un empêchement secret n'exige que le renouvellement du consentement privé, a son fondement dans la nature légale de ces empêchements. Si le mariage est invalide à cause d'un empêchement public, on peut en tout temps démontrer facilement cette nullité ; si dans ce cas la revalidation était purement privée, ne pouvant être démontrée légalement que dans un petit nombre de cas, un mariage revalidé de cette manière courrait toujours le danger d'être attaqué en justice par rapport à sa validité et d'être déclaré nul par les tribunaux, ce qui ne serait pas possible si la revalidation avait été publique. Mais il en est tout autrement dans le cas d'un mariage invalide par suite d'un empêchement secret ; on ne pourra démontrer que bien rarement sa nullité originaire en justice, et par conséquent on ne court pas le danger de le voir déclaré invalide par les tribunaux, quoique secrètement revalidé (3).

2. Si l'empêchement qui a rendu le mariage invalide est tel qu'on ne puisse en donner dispense il ne peut évidemment pas être question d'une revalida-

(1) Dans Fagnani, *Comment. ad c.* 30, X, *de Sponsal. matrim.*, 4, 1.

(2) *Inst. eccles.*, inst. 87.

(3) Cf. Van Espen, *I. E.*, p. II, tit. XIV, c. 5, n. 11 sq., et c. 7, n. 10.

tion. Si l'empêchement est inconnu aux deux époux il faut les laisser dans leur bonne foi, *bona fide*, et ne pas les instruire de la nullité de leur union. *Quando pars utraque copulatorum*, dit l'*Instructionale Bamberg.* (1), *ante et post contractum matrimonium in bona fide est, regulariter in sua bona fide relinquendi sunt, nec petenda dispensatio, maxime si impedimentum sit juris naturalis aut divini, adeoque indispensabile; expedit enim permittere peccatum materiale quam occasionare formale.*

Que si, au contraire, l'un ou l'autre époux connaît l'empêchement dont il ne peut y avoir dispense, il faut les inviter à demander aux autorités compétentes la rupture formelle de leur mariage, et, s'ils ne le veulent pas, il faut qu'ils promettent par serment de vivre à l'avenir comme frère et sœur. Ceci peut être d'autant plus facilement accordé que les conjoints sont plus avancés en âge; mais le parti le plus sûr pour le curé ou le confesseur est de demander, dans un cas pareil, à l'ordinaire, des ordres spéciaux sur la conduite qu'il a à tenir (2).

3. Si l'empêchement est tel qu'on puisse en être dispensé, et s'il est ignoré des deux conjoints, il faut examiner s'il peut résulter des conséquences fâcheuses de l'avis qu'on leur donnerait de la nullité de leur mariage, par exemple s'ils se sépareraient immédiatement, etc., etc. Si l'on a réellement une telle conséquence à craindre il faut les laisser dans la bonne foi de leur mariage apparent et ne pas les avertir de sa nullité. Que si ces fâcheuses conséquences ne sont pas à craindre, le curé devra demander dispense et leur faire connaître ensuite la nullité de leur union. Mais si au contraire l'une des parties ou toutes deux connaissent l'empêchement existant, il faut les engager à demander dispense et à s'abstenir de tout commerce conjugal jusqu'au moment où la dispense sera obtenue. Navarre (1) dit, pour motiver cette conduite : *Monendus est* (*sc. qui rei conscius*) *a confessario, nec prius consentiat in copulam quam contrahat matrimonium renovato consensu*, QUIA TUNC, *quamvis absolutio et dispensatio non redderetur nulla*, FORNICARETUR TAMEN, QUIA ANTE MATRIMONIUM IN COPULAM CONSENTIRET.

4. Dès que la dispense demandée est obtenue il faut que le mariage *putatif* soit revalidé; cela n'offre pas de difficulté quand les deux époux connaissent l'empêchement; ils déclarent mutuellement consentir à leur mariage, en public ou en particulier, suivant que l'empêchement était public ou secret. La chose est tout aussi simple si l'empêchement était ignoré de l'une des parties et si l'on n'a pas à craindre qu'elle veuille rompre le mariage; si, en outre, l'empêchement est de nature à ne pas compromettre celle des parties qui en a connaissance, on fait connaître la situation à la partie innocente et on lui demande de donner un consentement qu'on sait qu'elle ne refusera pas. Mais les choses ne vont pas toujours aussi facilement. Il est rare, *dit Stapf*, qu'on doive instruire la partie ignorante de la véritable situation. Cela est souvent moralement impossible, soit parce que cela ne se pourrait sans déshonorer l'autre partie, soit parce qu'on a à redouter des conséquences fâcheuses. Que faut-il faire dans ce cas? Toute une série de canonistes et de théologiens (2) soutient qu'il n'est pas nécessaire, dans ce cas, de donner à la partie ignorante

(1) P. 175.
(2) Cf. Stapf, *Instr. pastor. sur le Mariage*, l. III, c. 1, § 3.

(1) Dans Benoît XIV, l. c.
(2) Cités dans Benoît XIV, l. c.

la connaissance formelle de la situation, le renouvellement du consentement de l'époux coupable suffisant parfaitement à la revalidation du mariage. Mais cette opinion est contraire à l'idée de la revalidation ; car celle-ci est un véritable mariage, et il faut, par conséquent, le consentement réciproque des deux parties comme condition *sine qua non* de la validité ; donc si, d'après l'opinion précitée, on ne demande pas le consentement de l'époux ignorant, il ne peut être question de revalidation. C'est de ce point de vue que le Saint-Siége est toujours parti, en ajoutant au rescrit de dispense la clause : *Demum dum modo impedimentum præfatum occultum sit et separatio inter latorem et dictam mulierem fieri non possit absque scandalo, aliudque non obstet, cum eodem latore, ut,* DICTA MULIERE DE NULLITATE PRIORIS CONSENSUS CERTIORATA, *sed ita caute ut latoris delictum nunquam detegatur, matrimonium cum eadem muliere, et* UTERQUE *inter se de novo secrete, ad evitanda scandala, præmissis non obstantibus, contrahere, et in eo postmodum remanere legitime valeat, misericorditer dispenses.* Le sens de ces paroles ne peut être douteux. Il est vrai que les théologiens dont nous venons de parler ont prétendu que ces paroles ne posent pas de condition formelle sans laquelle la revalidation serait impossible ; qu'elles renferment simplement une instruction pour le curé en question, portant qu'il est à désirer qu'on éclaire la partie ignorante, et que, si cela n'est pas possible, on peut passer outre. Mais, d'après les règles de l'interprétation judiciaire, l'ablatif absolu (*dicta muliere certiorata*) est toujours une condition (1), et c'est la condition qu'il faut admettre ici. En outre, le sens indiqué de la clause en question est confirmé par le droit commun, en ce qu'il est formellement statué (1) qu'on ne peut admettre le consentement postérieur de l'époux ignorant au mariage invalide que lorsqu'il avait eu réellement connaissance de cet empêchement ; et le Pape Clément VIII a formellement déclaré que, pour la validation d'un mariage nul par défaut de consentement de la part de la femme, il ne suffit pas que la femme y consente postérieurement ; qu'il est absolument indispensable que le mari renouvelle aussi son consentement, et cela après avoir été d'abord instruit de la nullité de son mariage : *Esse necessarium novum consensum utriusque,* ADMONITO *prius* MARITO DE MATRIMONII NULLITATE (2).

D'après cela il est impossible de mettre en doute que, pour la revalidation du mariage, il faut instruire la partie ignorante, même lorsqu'on peut craindre que la partie coupable soit compromise ou que la partie innocente refuse son consentement. Ici se présente de nouveau la question de savoir comment on peut faire cette communication pour éviter les suites qu'on redoute. Il est généralement reconnu que la solution de cette question est difficile. Van Espen dit : *Magna hic prudentia et circumspectione opus est ; unde merito exequator hic non tantum humana, sed vel maxime divina consilia et auxilia adhibebit, recurrendo ad Patrem luminum, ut eum lumine suo illuminet quid in casu adeo perplexo agere debeat* (3). Beaucoup de canonistes ont cru que cette difficulté serait complétement surmontée si l'on déterminait, en général, d'une manière quelconque, l'époux ignorant à donner

(1) L. 109, *Dig.*, *de Condit. et demonstr.*, 3, 1.

(1) C. 2, 4, X, *de Conjug. servor.*, 4, 9.
(2) Reiffenstuel, *J. C.*, l. IV, *Appendix de Dispensatione*, § 12, n. 609.
(3) *I. E.*, p. II, tit. XIV, c. 7, n. 9.

son consentement au mariage existant légalement dans son opinion. Stapf dit, par exemple : « Ce qui reste à faire, c'est que celui des époux qui a eu connaissance de l'invalidité de l'union renouvelle son consentement, et le manifeste de telle façon à l'autre époux qu'il en obtienne un consentement analogue. Il faut sans doute, pour cela, attendre un moment favorable. On peut laisser à l'époux instruit le choix de la manière dont, non-seulement il exprimera son consentement, mais dont il obtiendra celui de l'autre époux ; car peu importent les paroles pourvu que le consentement réciproque soit exprimé. Supposons que Titius s'est marié avec Berthe après avoir péché avec sa sœur et avoir ainsi contracté une affinité avec Berthe. Titius doit-il faire connaître sa faute à sa femme et demander de nouveau son consentement au mariage ? Cela ne peut ni ne doit être. Que faut-il donc faire ? Titius doit, saisissant une occasion favorable, s'exprimer de telle sorte devant sa femme que celle-ci soit poussée à donner son consentement. Par exemple Titius demandera à sa femme : M'aimes-tu comme ton véritable mari ? Si elle dit oui, il affirmera la même chose de son côté. »

D'autres canonistes font d'autres propositions pour obtenir le consentement de l'époux ignorant ; mais, au fond, leur solution revient à celle de Stapf ; par exemple Sanchez (1) et les auteurs cités par Benoît XIV (2).

Quoique ces propositions soient nées des sentiments les plus sincères, on ne peut les admettre comme suffisantes, vu que de cette manière la partie ignorante n'apprend absolument rien de la nullité de son mariage, et ainsi son nouveau consentement n'a pas pour but à ses yeux et par conséquent n'a pas la valeur de revalider le mariage nul ; il est tout au plus le renouvellement de son consentement primitif, et c'est précisément celui-là qui était nul. On peut d'ailleurs toujours se demander si la réponse eût été également affirmative dans le cas où elle aurait su que son mariage avait été invalide jusqu'à ce moment et qu'il s'agissait de la revalidation. C'est de ce point de vue que d'autres canonistes, et surtout Reiffenstuel (1) et Benoît XIV (2), demandent que la partie ignorante soit, dans tous les cas, instruite d'une manière générale de la nullité du mariage ; qu'elle sache, en donnant son consentement, qu'il dépend de sa libre décision de revalider ou non le mariage. Il ne faut pas qu'elle sache d'ailleurs nécessairement la cause même de la nullité. La méthode née de ce système est la seule juste, la seule qui mène au but. Benoît XIV (3) décrit ainsi cette méthode : *Impedimenti conscius libere declaret haud rite matrimonio consensisse cum primo celebratum fuit, ideoque oportere, consilio confessarii atque internæ tranquillitatis causa, ut ambo consensum renovent, seque id libenter facturum ostendat. Quod si alter conjux eandem voluntatem patefaciat, id satis erit ut novus consensus juxta prescriptam normam elicitus intelligatur. Nam conjux ignarus matrimonium initum cognoscit, non tamen crimen nolum efficitur ex quo consequutum est impedimentum, neque ullum mendacium admiscetur. Quippe certissimum est primo matrimonio haud rite traditum fuisse consensum ; neque ab veritate abhorreret si impedimenti conscius adfirmaret primo*

(1) *De Matrim.*, l. II, disp. 36, n. 5.
(2) L. c.

(1) L. c., § 13, n. 596.
(2) L. c.
(3) L. c.

*matrimonio se nequaquam consensisse. Nam verus consensus appellari nequit qui rite præstitus non fuit.*

En attendant il peut encore y avoir des cas où cette méthode ne suffise pas; on peut en effet facilement comprendre que l'époux ignorant, en étant informé d'une manière générale de la nullité de son mariage, ne se contente pas de cette vague information et insiste pour apprendre la cause de la nullité, ce qui peut mettre l'autre époux en danger de se compromettre par l'aveu de la cause ou par le refus de la faire connaître, et déterminer ainsi la rupture du mariage. Que faut-il faire quand l'époux instruit prévoit que ce seront là les effets de la connaissance générale acquise par l'autre époux? On comprend qu'il faut, dans ce cas, renoncer à cette communication. D'après l'opinion des canonistes les plus autorisés, il suffit dans ce cas du renouvellement du consentement de la partie instruite de l'empêchement; ils disent de même qu'il suffit, pour la revalidation d'un pareil mariage, que la partie ignorante continue à remplir le devoir conjugal ou à le désirer. Sans doute ces auteurs ne se dissimulent pas que, dans les deux cas, il n'y a pas de consentement formel; mais ils pensent qu'il suffit d'agir comme nous venons de l'indiquer, *quia in casu* NECESSITATIS ADMODUM URGENTIS *licitum est, etiam in materia sacramentorum, sequi sententiam probabilem, imo et minus aut tenuiter probabilem* (1). Du reste, on recommande toujours au curé, dans ces cas, comme mesure de prudence, de s'adresser à l'évêque, de lui exposer le fait, *tectis conjugum nominibus*, et d'attendre ses ordres (2). Enfin, comme dernière ressource, on peut s'adresser au Saint-Siége, en le priant de dispenser *de necessitate alteram partem certiorandi*; mais cette voie n'est, le plus souvent, pas possible, vu l'éloignement, et Rome ne dispense que rarement (1).

5. Tout ce que nous avons dit ne regarde que les empêchements de mariage de droit public, qui seuls sont susceptibles de dispense. Quant aux empêchements de droit privé, le consentement ou le renoncement de la partie innocente remplace la dispense. Le consentement ou le refus sont-ils donnés et l'empêchement est-il public : il faut que le consentement des deux parties se renouvelle publiquement, *coram parocho et testibus*; l'empêchement est-il, comme d'ordinaire, secret : il suffit d'un renouvellement secret du consentement des deux époux entre eux; et cela même ne serait pas nécessaire si la partie innocente, instruite de l'empêchement, avait continué à vivre maritalement avec l'autre partie; du moins la loi déclare, dans beaucoup de cas, la *copula carnalis* comme suffisante pour valider le mariage, par exemple quand la *conditio servilis* est découverte (2), quand une partie renonce à la condition qu'elle avait imposée (3), quand la crainte ou la contrainte imposée d'abord ont cessé d'exister (4).

Dans tous les cas une rupture du mariage n'est plus permise après la libre cohabitation conjugale, et le mariage primitivement invalide est considéré comme revalidé.

Conf. Döllinger, *Manuel du Droit matrimonial en usage en Autriche*, II, § 101; Knopp, *Droit conjugal*, I, § 11.

KOBER.

(1) Held, *Jurisprud. univers.*, l. IV. *D. V.*, c. III, n. 46. Benoît XIV, l. c.
(2) Held, l. c., n. 45. Benoît XIV, l. c.

(1) Benoît XIV, l. c.
(2) C. 2, 4, X, *de Conjug. servor.*, 4, 9.
(3) C. 6, X, *de Condit. appos.*, 4, 5.
(4) C. 9, X, *de Despons. impub.*, 4, 2.

**RÉVÉLATION.** Dans le sens théologique la Révélation est la manifestation de lui-même que Dieu fait aux hommes. Elle se nomme Révélation parce que Dieu est caché aux sens de l'homme, qu'il demeure dans une lumière inaccessible, et qu'il ne peut être connu qu'autant qu'il sort du mystère qui le voile (1). Cette manifestation de Dieu doit porter d'une part sur sa nature mystérieuse, de l'autre sur ses rapports avec le monde et les hommes, et sur ceux des hommes et du monde avec lui; et, comme c'est en cela que consiste toute la religion, il est évident que la Révélation, en tant qu'acte divin, est la condition fondamentale, et, dans sa teneur, le sommaire de toute religion objective.

Comme acte de Dieu, *ad extra*, elle tombe dans le domaine de l'histoire; c'est par l'histoire seule, par l'expérience ou empiriquement, qu'elle peut être connue et appréciée. Mais la science abstraite, qui généralise les données historiques et empiriques, qui les compare et les juge, a soumis la Révélation elle-même à son procédé, et c'est ainsi que, dans les temps modernes, est née la *philosophie de la Révélation*, qui a produit des théories et des critiques de la Révélation souvent fort opposées les unes aux autres. Les questions dont s'occupe la philosophie de la Révélation portent d'abord sur la *possibilité* de la Révélation, possibilité qu'on peut envisager : 1° du côté de Dieu, et dans ce cas l'action du Dieu révélateur est plus nettement déterminée et n'apparaît plus seulement comme possible, mais, d'après l'idée divine elle-même, comme *nécessaire;* 2° du côté de l'homme, et dans ce cas il s'agit de démontrer que l'homme est capable de reconnaître, de comprendre la Révélation et d'agir d'après les lumières qu'il en reçoit.

(1) *Jean*, 1, 18. I *Tim.*, 6, 16.

Ainsi, outre la *nécessité* de la Révélation, qui résulte de la nature absolue de Dieu qui veut se révéler au dehors, il fallait poser aussi la question de la nécessité de la Révélation par rapport à l'homme, c'est-à-dire par rapport au besoin que l'homme en a. Les philosophes ont émis sur ce besoin de la Révélation des jugements très-divers; une partie seulement d'entre eux a reconnu le besoin absolu d'une révélation progressive; la plupart n'ont admis qu'une nécessité relative, ne ressortant pas de l'état originaire de l'homme; les rationalistes, méconnaissant complétement la dépendance de l'homme, ont nié le besoin d'une révélation quelconque, et n'ont pas même admis comme révélées les notions fondamentales de religion posées dans la conscience primitive que l'homme a de Dieu, les considérant comme le témoignage de la raison elle-même.

Vient ensuite la question de *la réalisation* d'une révélation divine, et d'abord de la forme sous laquelle cette révélation s'opère, puis de la forme dans laquelle l'homme acquiert la conscience de son action. Comme il n'y a en général que deux modes de connaissance humaine, la connaissance immédiate, résultant de l'activité pure de l'esprit, et la connaissance médiate, résultant de l'action des phénomènes extérieurs, il ne peut, en général, y avoir que deux formes de révélation, l'une s'opérant par le contact immédiat de l'esprit de l'homme et de l'Esprit de Dieu, l'autre s'opérant par des phénomènes extérieurs; l'une dont l'homme acquiert directement la conscience, si bien qu'il est obligé de dire : Dieu m'a inspiré telle chose, et c'est le mode de l'*inspiration* (1), l'autre dont l'homme acquiert la conscience par l'impression prédominante des phéno-

(1) *Voy.* INSPIRATION.

mènes et par la réflexion, qui lui fait dire que ce n'est pas la liaison des causes naturelles qui a agi, mais la puissance même de Dieu, et c'est le mode des *miracles* (1).

La théorie de la Révélation s'occupe, par conséquent, de la possibilité et de la perception de l'inspiration et du miracle. Le but dans lequel Dieu se révèle à l'homme est déjà indiqué : c'est la connaissance et l'amour de Dieu, ou le développement de la religion, l'éducation religieuse de l'homme ; et, comme elle doit, conformément à sa destination, embrasser l'homme tout entier, avant toutes choses elle l'instruit, elle réveille en lui le goût du bien, elle le relève de sa chute, lui prépare des moyens de salut, et fonde, pour qu'il puisse se servir de ces moyens, une communauté religieuse autorisée par Dieu même.

Il résulte de cette destination générale de la Révélation et de son but spécial, non-seulement qu'il faut qu'elle se renouvelle souvent, suivant les besoins de l'humanité, ce qui constitue son histoire proprement dite, mais encore que dans son histoire elle se montre attachée spécialement à certains organes, appelés de Dieu même pour être les dépositaires de sa volonté et dont il faudra constater la vocation et l'aptitude. Ainsi se formera la critique de la Révélation, qui cherche, d'une part, à fixer les qualités et les signes caractéristiques du véritable envoyé de Dieu, d'autre part à examiner les moyens traditionnels par lesquels la Révélation primitivement donnée s'est répandue et propagée.

Quoique la théorie et la critique de la Révélation se trouvent justifiées par la direction générale des sciences modernes, les essais faits sous ce rapport réussissent ou échouent, plus ou moins, suivant la manière générale et vague dont se font les recherches, selon la nature partiale et exclusive des hypothèses, des idées préconçues, souvent d'après les tendances négatives des savants. Mais le principal défaut résulte de la manière fausse dont on comprend la Révélation, dans laquelle on ne voit que des faits isolés, des phénomènes séparés par le temps, étrangers les uns aux autres, dont on méconnaît la liaison intime et essentielle des faits dans l'histoire, liaison qui en forme nécessairement des faits divins, Dieu n'agissant jamais et nulle part sans plan, sans but, sans que ses actions soient la réalisation d'une intention arrêtée, d'un projet préconçu, d'une volonté ferme et positive.

C'est de ce point de vue que nous voulons jeter un coup d'œil sur le développement historique de la Révélation et faire ressortir ses principaux moments.

La Révélation commence avec l'histoire primordiale de l'humanité. A peine le premier homme fut-il sorti des mains du Créateur que Dieu s'occupa de l'éducation de l'enfant de son amour, développa par un commerce direct avec lui ses facultés intellectuelles et la connaissance qu'il devait acquérir de Dieu et de la création, et le constitua de telle sorte que, même physiquement, il pouvait rester immortel.

Dieu demanda à l'homme, comme condition de cet état de félicité et d'immortalité, qu'il se donnât librement à lui, qu'il se modérât lui-même dans la jouissance de la nature qu'il lui avait accordée, unique commandement que Dieu imposa à l'homme dans le Paradis. L'homme, séduit par le serpent, écoutant plus sa sensualité et son égoïsme que la voix de Dieu, pécha dans la manière dont il jouit de la nature, et fut obligé, pour expier sa faute, de quitter le Paradis, perdit par là son état

(1) *Voy.* MIRACLES.

primitif, et fut exposé à toutes les misères de la vie terrestre (1). Cependant Dieu n'abandonna pas l'homme déchu et continua à l'instruire, à l'avertir; il fit même entendre sa voix au fratricide Caïn, et suscita au père du genre humain, à la place d'Abel, un autre fils (Seth), pieux comme le premier-né d'Adam. Celui-ci conserva dans sa famille la connaissance de Dieu, en annonça et invoqua le nom en sa qualité de prêtre du Très-Haut. Mais d'un autre côté se développa et s'accrut le péché; les Caïnites se tournèrent vers la nature, s'adonnèrent aux arts terrestres; plus ils étaient rapprochés de la possession primordiale des forces élémentaires, plus l'explosion de leur sensualité dut être violente, surtout après qu'une portion des Séthites se fût laissée entraîner à entrer en alliance avec les Caïnites et à associer les forces de l'intelligence aux forces grossières de la nature. Il en résulta une race de géants dont le nom répandit partout la terreur, et qui porta la perdition à un tel degré qu'une amélioration devint impossible par la simple voie des avertissements divins, et qu'il ne resta d'autre moyen à Dieu, pour assurer l'avenir de l'humanité, que d'anéantir en masse la race pervertie, en sauvant et élevant une nouvelle humanité, issue des descendants du pieux Séthite Noé. Le déluge accomplit le châtiment que Dieu avait arrêté; il engloutit la première humanité, radicalement corrompue, et celle-ci fit place à une race nouvelle. La Révélation reprit son œuvre avec cette nouvelle humanité, et Dieu non-seulement prononça, en signe de réconciliation, sa bénédiction sur la création restaurée, comme il l'avait prononcée sur la création primitive, mais il lui garantit en outre une durée paisible et un développement régulier, à l'abri de toute nouvelle catastrophe. Pour la protéger contre le retour de la violence brutale et des passions sanguinaires il défendit formellement à l'homme de verser le sang humain et de se nourrir du sang des animaux (1). Les communications de Dieu avec Noé marquent le terme de la première période de la Révélation, renfermant la religion patriarcale, qui se transmit de Noé, le dernier des patriarches, à ses fils. Ceux-ci devinrent, à travers les générations suivantes, les pères des nations. Aussi cette révélation patriarcale n'a-t-elle pas encore d'éléments nationaux; elle est la religion universelle des hommes. Mais, les peuples devant naître successivement des Noachides, *la religion patriarcale* devint la base traditionnelle des religions nationales, ce qui explique pourquoi il se trouve dans ces religions tant de traditions patriarcales, traces défigurées par le mélange des légendes historiques de chaque nation. Cette déformation des traditions alla en s'augmentant avec la dispersion des peuples; celle-ci produisit un développement plus marqué des caractères particuliers à chaque nation, et, par là même, de leur religion. La Révélation seule, en se perpétuant, aurait pu prévenir une pareille déformation; mais il n'entrait pas dans le plan de Dieu de donner cette révélation à toutes les nations; il ne continua à se révéler sans interruption qu'à un seul peuple, qu'il conduisit de telle sorte que la révélation qu'il lui accorda pût servir à tous les autres. Ce peuple fut le peuple hébreu, et la révélation qui lui fut accordée constitua la *révélation mosaïque*, nommée ainsi à cause de son principal organe, quoiqu'elle eût commencé avant Moïse et qu'elle ait été continuée après lui par d'autres intermédiaires. Car

(1) *Gen.*, c. 2 et 3.

(1) *Gen.*, c. 4-10.

Dieu voulut commencer l'éducation religieuse du peuple élu, dès le principe, par les aïeux de sa race, et c'est pourquoi il appela Abraham, fils de Pharé, de Chaldée, pour l'arracher à l'idolâtrie qui commençait à naître; il le conduisit avec sa famille et ses troupeaux à travers divers pays, et lui révéla à diverses reprises, durant ces pérégrinations, l'intention qu'il avait de le rendre le père d'une grande nation, de donner en héritage à cette nation le pays qu'Abraham traversait en voyageur, et d'en faire sortir un jour la bénédiction et le salut de tous les peuples de la terre. C'est ce que Dieu promit à Abraham, à la condition que le peuple croirait en lui et le servirait comme l'auraient servi ses pères. Abraham crut en Dieu, lui érigea des autels, éleva son fils Isaac dans cette foi, et Dieu renouvela les mêmes promesses à Isaac et à son fils Jacob (1).

Cette éducation des pères de la race des Hébreux prépara la Révélation future; ce fut une éducation dans et par la foi, et les enfants d'Israël eurent besoin d'une foi vigoureuse durant leur long séjour en Égypte, sous la dure oppression qui les accabla et les continuelles tentations d'apostasie et d'abandon des traditions paternelles auxquelles ils furent exposés. Mais Dieu ne les oublia pas; il leur envoya Moïse pour les sauver de la servitude d'Égypte, pour être leur législateur national, leur enseigner les vérités de la religion et leur apprendre les volontés de Dieu et la manière de l'adorer. L'idée du monothéisme, base de la théologie mosaïque, est sanctionnée de la manière la plus solennelle dans la loi; elle est exposée dans toutes ses conséquences, par rapport au monde, à l'homme et au peuple israélite, et posée comme sa loi fondamentale. La loi cérémonielle, fixant l'ordonnance et les formes du culte public, les fonctions et les obligations des prêtres; prescrivant, outre l'observation du sabbat, celle de diverses époques sacrées dans l'année, dut rendre perpétuellement présente aux yeux du peuple les idées abstraites du monothéisme. La plupart des cérémonies furent symboliques; les temps sacrés rappelèrent les œuvres et les bienfaits de Dieu. A côté de la loi cérémonielle se développa la loi morale, qui posa comme règle suprême de la conduite de l'homme la volonté sainte et inviolable de Dieu. Elle ne fut, dans sa teneur matérielle, qu'une extension du Décalogue (1), ramenant les obligations des hommes envers eux-mêmes à la loi générale : « Aime ton prochain comme toi-même, car je suis le Seigneur (2). » Cette loi, explicite dans ses détails, fut sanctionnée d'un côté par l'annonce solennelle d'une infaillible rémunération, proportionnée à la conduite de tous et de chacun; d'un autre côté, par une grande condescendance envers la faiblesse humaine, que soutinrent et protégèrent une multitude de prescriptions légales sur la pénitence et la rémission des péchés.

Non-seulement la révélation mosaïque garantit la conservation de la vraie religion, mais de nouvelles idées, de nouvelles prescriptions vinrent s'ajouter à la loi et la rendirent susceptible d'un nouveau développement, qui toutefois ne fut pas encore le complément et le terme de la Révélation. Car non-seulement Moïse avait promis que son œuvre serait continuée et agrandie par les Prophètes (3), mais il fallait aussi que la bénédiction promise à Abraham descendit sur tous les peuples, et que la révélation mosaïque, destinée directement au peuple d'Iraël, fît place à une

(1) *Gen.*, c. 12-35.

(1) *Voy.* DÉCALOGUE.
(2) *Lévit.*, 19, 18.
(3) *Deut.*, 18, 18-22.

révélation plus haute et plus large. Cependant c'était aussi une des obligations de la révélation mosaïque que d'annoncer et de préparer cette révélation future, et Dieu se servit pour cela de deux moyens : d'une part il compléta intérieurement le mosaïsme par la prophétie ; d'autre part il le répandit extérieurement par le contact dans lequel il mit le peuple de la révélation mosaïque avec les peuples de l'Orient et de l'Occident. Dieu avait promis que les Prophètes (1) continueraient et développeraient l'institution mosaïque, et les Prophètes commencèrent à déployer leur activité particulière lorsque le peuple demanda et obtint des rois en place de la constitution purement théocratique qui l'avait régi. Bientôt les rois d'Israël substituèrent le culte des idoles au culte de Jéhova, et alors les Prophètes se levèrent et s'opposèrent sans relâche à l'idolâtrie et aux crimes dont les rois et le peuple se rendaient coupables, en les rappelant avec courage à l'observation de la loi et de la volonté divines, et en s'expliquant, au milieu des circonstances les plus tristes et les plus sombres, de jour en jour plus clairement sur les espérances de l'avenir promis à Abraham, entrevu par son petit-fils Jacob (2), garanti au roi David sous la forme d'un royaume terrestre (3), idéalisé par la parole inspirée des Prophètes, qui, en annonçant, non plus un roi d'Israël, maître du monde, mais un Messie et son royaume spirituel, formèrent la transition de la révélation mosaïque à une révélation plus haute et plus générale. Pour rendre cet avenir intelligible aux autres peuples privés des communications directes de la révélation prophétique, Dieu mit, en dirigeant les destinées d'Israël, le peuple de la promesse en contact avec les Assyriens, les Babyloniens et les Perses d'abord, puis avec les Syriens et les Égyptiens, enfin avec les Grecs et les Romains, et tous ces peuples apprirent ainsi à connaître les idées de la religion judaïque, que les écrivains romains (1) attestent en effet s'être répandues dans l'empire, et surtout en Orient, sans être toutefois toujours comprises. D'ailleurs la pauvreté des idées morales des religions païennes, la corruption croissante du monde romain, le sentiment général d'un malaise moral qu'achevaient les catastrophes politiques, produisirent dans les cœurs un vide et des terreurs qui devaient naturellement engendrer le besoin d'un secours et d'une libération. L'idée d'un libérateur avait été spécialement et complétement développée parmi les Juifs ; la double captivité de Babylone dut nécessairement fortifier en eux le désir et l'attente du Rédempteur ; la division qui régna parmi les derniers Asmonéens, l'intervention des étrangers qui en fut la suite, les déchirements dont le judaïsme lui-même fut affligé par les disputes des écoles nées dans son sein, ne purent que contribuer à mûrir l'attente du Messie, qui était générale parmi les Juifs au moment où apparut le Christ, et qui est clairement exprimée dans les thargumim d'Onkélos et de Jonathan, comme dans les écrits apocryphes de cette époque.

L'attente des nations fut réalisée. Le Sauveur descendit du ciel ; une Vierge de la race de David fut choisie pour concevoir le Fils du Très-Haut ; un ange du Seigneur lui annonça le mystère de sa vocation, et quelques âmes pieuses en furent averties. Ainsi naquit *Jésus, nommé le Christ*, en grec, c'est-à-dire le Sauveur, le Messie (2). Comme les

(1) *Deut.*, 18, 18-22.
(2) *Gen.*, 49, 8-10.
(3) II *Rois*, 7, 12-16. Cf. III *Rois*, 9, 3-6.

(1) Tacite, *Hist.*, V, 13. Suet., *in Vesp.*, c. 4.
(2) *Luc*, c. 2. *Matth.*, c. 1.

œuvres de la Providence naissent dans le mystère, croissent et mûrissent cachées aux yeux des hommes, jusqu'à ce qu'elles éclatent avec puissance et remplissent le monde d'étonnement, ainsi la naissance du Sauveur du monde fut obscure, et la révélation qu'il dut apporter à l'humanité fut d'abord mystérieuse et cachée. Après une jeunesse ignorée passée dans la retraite, le Christ se manifesta à l'âge de trente ans. Ce nouveau maître des hommes excita par sa doctrine et ses œuvres l'admiration des esprits impartiaux, l'envie et la haine d'ennemis injustes et prévenus, qui, en le livrant à la mort, l'aidèrent à accomplir l'œuvre suprême de la Rédemption.

Les preuves de la divinité de sa personne et de sa mission sont inscrites dans tous les moments de son histoire, et d'abord dans sa doctrine ; cette doctrine est, par rapport aux religions antérieures, et notamment à la religion mosaïque, la manifestation de la bénédiction promise à Abraham, qui devait se répandre sur tous les peuples ; et de là l'universalité du Christianisme, de ses idées religieuses, de ses institutions pratiques, de la rédemption de l'humanité opérée par l'unique Sauveur Jésus-Christ ; et de là aussi la destinée du Christianisme, qui doit se répandre également parmi tous les peuples, sans en excepter ni préférer un seul. Examinée en elle-même la divinité de cette doctrine éclate avant tout dans les solutions qu'elle donne sur la nature de Dieu, sur la vie et l'action immanente des trois Personnes divines, sur leur rapport avec l'œuvre de la création et l'ordonnance du salut; et ces solutions, le Fils unique de Dieu, qui est dans le sein de son Père, pouvait seul les donner (1). D'un autre côté la doctrine du Christ révèle son origine divine par les solutions qu'elle donne à l'homme sur lui-même, sur sa destination et ses espérances. Sous ce rapport aussi l'antique révélation avait laissé bien des questions dans l'obscurité ; la surabondance des sacrifices matériels et des cérémonies légales prêtait à l'ancienne loi l'apparence d'un culte purement mécanique ; les promesses et les menaces formulées par la loi ne se rapportaient qu'à un bonheur ou à un malheur matériel, enchaînaient l'âme à la terre, en laissant un voile impénétrable étendu sur les choses de l'autre monde.

La doctrine du Christ enleva ce voile, en proclamant avant tout Dieu comme un pur Esprit, et le vrai culte de Dieu l'adoration en esprit et en vérité (1) ; en montrant à l'homme Dieu comme son idéal, en l'invitant à réveiller en lui la ressemblance divine (2), et en lui promettant comme fin dernière et suprême une vie éternelle et bienheureuse en Dieu et avec Dieu (3).

Ces doctrines ne pouvaient être puisées dans la conscience de l'homme terrestre; elles étaient le fruit de la contemplation du Fils de Dieu ; et en effet le Christ le proclama sans cesse, en parlant de la mission qu'il avait reçue de son Père, et de la puissance dont il l'avait revêtu.

La vie et les œuvres du Maître prouvèrent la divinité de sa personne, comme sa doctrine avait démontré son origine divine. Sa vie fut si pure qu'il put défier ses ennemis de le convaincre d'un seul péché (4). Il montra, dans toutes les situations de sa vie, une perfection morale et une plénitude de vertus telles que l'histoire des hommes n'en offre pas et n'en peut offrir un second exemple, parce qu'une pareille

(1) *Jean*, 1, 18.

(1) *Jean*, 4, 24.
(2) *Matth.*, 5, 48.
(3) *Ib.*, 25, 46.
(4) *Jean*, 8, 46.

perfection n'appartient qu'à la nature divine. Comme sa vie fut divine ses actes furent uniquement et perpétuellement consacrés au royaume de Dieu et au salut des hommes. La grande œuvre qu'il entreprit eut pour but la fondation d'une religion pure et parfaite, d'une société religieuse basée sur sa doctrine et la foi vivante en ses dogmes, et par là même la transformation morale de l'humanité, et, comme conséquence de cette restauration spirituelle, la rémission universelle des péchés, la proclamation du salut ou de la rédemption et l'assurance d'une béatitude éternelle. Cette œuvre devait embrasser l'humanité entière, s'étendre sur tout l'univers. Le Christ y travailla sans relâche, sans hésitation, avec une confiance inébranlable, née de la conscience qu'il avait de sa divinité, sans se laisser troubler par les obstacles, les reniements, les persécutions dont il fut l'objet, et en lui sacrifiant finalement sa vie: Comment méconnaître dans la grandeur, l'étendue et le but de cette œuvre, le caractère de la divinité, qui s'exprima jusque dans les moindres détails de sa vie publique autant que dans les nombreux miracles qu'il opéra pour confirmer sa divine mission aux yeux des hommes et prouver qu'il était réellement le maître de la nature ?

La divinité du Christ et de son œuvre se manifesta non-seulement dans sa vie et ses actes, mais dans les institutions qu'il créa pour continuer son œuvre et répandre sa révélation dans le monde, institutions qui, sages et raisonnables en elles-mêmes, ne paraissaient cependant pas suffisantes pour atteindre un but si élevé; aussi l'œuvre du Fils de Dieu, passant de ses mains en des mains humaines, ne pouvait être maintenue que par une force supérieure et prospérer qu'avec une assistance divine et permanente. Cette assistance, le Christ la promit à son œuvre et à ses ouvriers, et cette promesse, qui leur garantit d'avance le succès, quels que dussent être les obstacles qu'ils rencontreraient, est une preuve de la science divine, tout comme la réalisation de ses promesses, le succès de ses prédictions est une preuve de la puissance divine opérant avec lui et par lui, et en général une preuve de la divinité du Christianisme dans son origine, ses progrès et sa perpétuité. En effet le Christ, en retournant vers son Père, chargea des hommes choisis et formés par lui d'annoncer son *Évangile*, et leur transmit en même temps le pouvoir de pardonner les péchés, d'administrer les sacrements qu'il avait institués, d'unir dans ce but tous les fidèles en une société religieuse, c'est-à-dire de répandre et de diriger l'Église fondée par lui (1). Ces hommes d'élite furent les Apôtres, auxquels il promit, afin qu'ils pussent remplir leur mission, non-seulement sa présence et son assistance invisible (2), mais encore l'assistance particulière et permanente du Consolateur ou de l'Esprit-Saint, qui devait leur enseigner toute vérité, rendre avec eux témoignage à l'Envoyé de Dieu, convaincre le monde de péché, rejeter par un jugement de Dieu le prince de ce monde, l'esprit de mensonge, et glorifier le Fils de Dieu (3).

En vue de cette puissante assistance il avait à plusieurs reprises prédit, pendant son ministère public, que son Évangile, humble et faible dans son origine comme un grain de senevé, croîtrait et deviendrait un arbre immense dont les branches couvriraient la terre (4); que son nom serait annoncé dans l'univers à tous les peuples avant

(1) *Voy.* ÉGLISE.
(2) *Matth.*, 28, 20.
(3) *Jean*, 14, 15, 16.
(4) *Matth.*, 13, 31 sq.

la fin des temps (1); que son Église, bâtie sur le roc, ne serait jamais ébranlée par les puissances de l'enfer (2).

Les Apôtres, munis de ces promesses et de ces oracles, se mirent à l'œuvre, accomplirent leur mission on sait avec quel succès. Dès la première prédication de Pierre, annonçant le Christ crucifié, trois mille Juifs embrassèrent la foi chrétienne à Jérusalem; le nombre des Chrétiens s'augmenta chaque jour; les persécutions ne servirent qu'à répandre le nom du Christ, et, dix ans après la mort du Crucifié, sa doctrine s'était propagée non-seulement en Judée, en Samarie, mais dans toute la Syrie et les provinces de l'Asie Mineure (3). De là elle traversa l'Hellespont, parcourut la Macédoine et la Grèce, fonda des communautés chrétiennes dans les principales villes de ces contrées et jusque dans la capitale du monde; si bien qu'on parla bientôt de la foi de l'Église de Rome dans tout l'univers (4).

La religion de Jésus-Christ avait obtenu cette diffusion dans l'espace d'un quart de siècle; au bout de trois siècles elle avait vaincu la puissance du paganisme grec et romain; au bout de trois autres siècles, elle avait dompté les barbares, aussi bien ceux qui avaient envahi le sud de l'Europe que ceux qui étaient demeurés au fond du Nord. Elle pénétra dans le Nouveau-Monde dès qu'il fut découvert, et elle ne cessa plus dès lors de faire des progrès et de répandre partout les bienfaits de l'Évangile. C'est ainsi que se réalisèrent les prophéties par lesquelles le Christ avait prédit la propagation de son Évangile dans le monde et l'impérissable durée de son Église, en même temps qu'on reconnaît l'assistance divine indispensable à son succès quand on pense aux dangers auxquels le Christianisme fut en butte dans le cours de tant de siècles, dangers du dehors, dangers du dedans, dangers nés de ses propres amis, de la division des partis, de l'égarement et de l'apostasie de tant de sectaires et de tant d'individus, tantôt d'une lâche tiédeur, tantôt d'une orgueilleuse indifférence. Comment, sans l'assistance du puissant Esprit qui avait victorieusement introduit le Christianisme dans le monde, malgré tous ses ennemis, comment le Christianisme aurait-il pu se maintenir sur la terre? Autre preuve d'une incontestable valeur : que d'institutions fortes, grandes, puissantes, créées de la main des hommes, se sont écroulées à côté du Christianisme toujours triomphant! Que de peuples disparus! Que d'États renversés! Que de dynasties éteintes! Que de trônes écroulés! Les systèmes humains se sont succédé, une erreur en a remplacé une autre; le Christianisme a survécu à toutes les splendeurs du monde, à toutes les inventions humaines, à tout ce que les hommes ont fondé, à tout ce que l'intelligence humaine a créé. Ne faut-il pas que le Christianisme soit une révélation divine dans son origine, comme il est une œuvre de Dieu dans son immortelle durée?

Dr Drey.

(1) *Matth.*, 24, 14.
(2) *Ib.*, 16, 18.
(3) *Act.*, c. 2-15.
(4) *Rom.*, 1, 8.

**RÉVÉLATION PRIMITIVE.** On nomme également ainsi la révélation faite d'abord à Adam, et celle faite à Noé (1). Quelle fut la teneur de la révélation primitive? Si nous nous en tenons simplement au récit de la Bible, suivant lequel Dieu entra personnellement en rapport avec l'homme après sa création, le bénit, lui soumit la terre et lui assigna les plantes pour sa nourriture (2); puis, avant la création d'Ève, lui interdit la

(1) *Voir* l'article précédent.
(2) *Gen.*, 1, 28-30.

manducation d'un arbre particulier (1); plus tard avertit Caïn et le condamna après le meurtre de son frère; si nous y ajoutons, ce qui, d'après le récit de la Bible, n'est pas douteux, que Dieu donna à Adam des enseignements détaillés relatifs à la création du monde, nous pourrons considérer comme le sommaire de la révélation faite à Adam : 1° l'existence d'un Dieu unique, personnel, tout-puissant, juste et miséricordieux; 2° l'unité du monde, comme création du Tout-Puissant; 3° la différence substantielle des créatures, c'est-à-dire de la nature de l'homme et de celle des anges, et la différence de leur position et de leur mission, répondant à la différence de leur nature.

Pour être reconnu comme Dieu unique et personnel il suffit à Dieu de se révéler en général; du moment qu'Adam connut Dieu se révélant à lui, sa connaissance de Dieu fut nécessairement théiste et monothéiste. Il reconnut de même sa toute-puissance dans sa création : reconnaître le Dieu créateur, c'est le reconnaître dans sa toute-puissance. La justice de Dieu se manifesta dans la défense faite à Adam et dans ses suites. Adam, reconnaissant Dieu créateur, sut par là même que Dieu est le Seigneur du monde et que sa volonté est la loi suivant laquelle toute créature doit se diriger. Mais Dieu lui fit plus spécialement encore reconnaître ces deux attributs, l'un en instituant Adam le maître de ce monde, ou mieux l'administrateur de ce monde au nom de Dieu même; l'autre en lui imposant une défense qui évidemment avait pour but de convaincre Adam qu'il devait vivre non d'après sa propre volonté, mais d'après celle de Dieu; qu'il devait considérer et estimer cette volonté divine comme sa loi unique et suprême.

En outre, Dieu, en lui annonçant que la mort serait la conséquence de la violation de la défense posée, lui apprit plus nettement encore que la volonté divine est tellement inviolable qu'une volonté qui la contredit ne peut subsister devant elle, et que la créature, en prétendant faire *prévaloir* sa volonté propre sur celle de Dieu, marche infailliblement à sa perte. Dieu se fit connaître par là dans sa justice, car la justice de Dieu consiste dans le maintien de son inviolable volonté; mais en même temps, en ne permettant point à la mort dont *il avait* menacé l'homme coupable de l'atteindre, en annonçant au contraire au séducteur de l'homme qu'il serait vaincu par un descendant de la femme séduite, et en imposant à l'homme révolté un dur châtiment, châtiment qui devait s'achever un jour par la destruction de son corps, Dieu se révéla dans sa grâce et sa miséricorde, de telle sorte qu'Adam dut être convaincu que, malgré sa miséricorde, Dieu ne cesse jamais d'être juste, comme il est toujours miséricordieux dans sa justice. Quant à la création, on peut indubitablement admettre que, par la position qui lui fut assignée sur la terre, par ce qui précéda et suivit immédiatement le péché, Adam acquit la double connaissance que nous avons indiquée plus haut.

Cette science d'Adam fut aussi celle de Noé. D'après la Genèse (1) Dieu apparut à Noé pour lui annoncer l'arrêt qui condamnait le monde et lui ordonner de construire l'arche qui devait le sauver. Cette révélation a, d'une part, en général, la même teneur que celle qui fut faite à Adam, et peut en être considérée comme la répétition; et, d'autre part, elle suppose dans Noé la connaissance préalable de cette première révélation. Il en est de même de

(1) *Gen.*, 3, 8 sq.

(1) 6, 12 sq.

la partie de la révélation qui suivit le déluge, dont parle la Genèse (1), savoir : la manifestation de Dieu en général, la bénédiction de Noé et de ses fils, et l'alliance conclue avec lui. Mais alors Dieu ajouta de nouvelles révélations, en permettant à l'homme de se nourrir de la chair des animaux, en lui défendant de manger du sang et de verser celui de l'homme (2).

Comment la science due à la révélation primitive fut-elle propagée? Simplement d'abord par la mémoire que les hommes en conservèrent et qu'ils se transmirent de père en fils; mais l'histoire de Caïn et de Noé nous apprend que la science primitive de Dieu se maintint aussi par le renouvellement ou la continuation de la révélation divine; et ce que la Genèse (3) nous rapporte d'Énos, fils de Seth, puis d'Hénoch (4), semble indiquer que d'autres révélations eurent lieu durant l'époque qui sépara ces deux personnages. On comprend que la science primitive se conserva surtout parmi les hommes et les races qui reçurent et admirent de nouvelles manifestations divines, qu'elle ne se maintint dans toute sa pureté que parmi eux, et qu'au contraire, elle se mélangea d'erreurs et se perdit de plus en plus parmi ceux qui furent abandonnés à eux-mêmes. Or, d'après les données de la sainte Écriture, elle se conserva pure, au moyen de révélations successives, dans la race de Seth, surtout dans Noé, plus tard dans Abraham et sa postérité. Moïse la fixa par écrit; un grand nombre de Prophètes en firent autant, et c'est ainsi qu'elle parvint pure et entière jusqu'au Christ, dans lequel elle fut achevée et parfaite. Chez tous les autres peuples elle se perdit

(1) C. 9.
(2) *Voy.* Noé.
(3) 4, 26.
(4) 5, 22.

ou fut défigurée, au point que l'Apôtre n'hésite pas à appeler ces peuples des hommes sans Dieu ou sans science de Dieu, ἄθεοι (1). La Genèse, en rapportant qu'Énos avait annoncé, c'est-à-dire prêché à ses contemporains le nom du Seigneur (2), montre que la science primitive fut de bonne heure troublée ou obscurcie, sinon perdue, chez plusieurs.

Ce qui est raconté du déluge et du temps qui s'écoula entre Noé et Abraham nous apprend que la corruption s'était, avec le cours du temps, de plus en plus augmentée et étendue; déjà du temps d'Abraham le mal en était venu à ce point que, sauf ce patriarche, ses plus proches parents et son entourage immédiat, il n'y avait personne qui, suivant les paroles de l'Écriture, n'eût fait de la créature son Créateur. L'Apôtre, en disant des païens qu'ils sont absolument impies et athées, prouve que le mal, bien loin de s'affaiblir ou de diminuer, ne fit qu'empirer toujours et partout.

Ici s'élèvent deux questions :

1° Les faits que la sainte Écriture rapporte de la révélation primitive sont-ils réels, ou, autrement, ce récit mérite-t-il croyance ?

2° La science née de la révélation primitive s'est-elle complétement perdue chez les païens, ou n'a-t-elle été que défigurée ? Se trouve-t-il des traces de cette science dans la conscience des païens ? Quelles sont-elles ?

La réponse à la première de ces questions est absolument affirmative. En voici les raisons :

D'abord les révélations postérieures, depuis Abraham jusqu'au Christ, supposent tellement la révélation primitive rapportée par la Genèse qu'elles n'en sont que la pure et simple continua-

(1) *Éph.*, 2, 12.
(2) *Gen.*, 4, 26.

tion. Il suit de là que celui qui veut nier la révélation primitive doit nécessairement prouver que toutes les révélations postérieures, sans excepter celle du Christ, sont imaginaires et de pures inventions. Tâche vraiment difficile !

Secondement, la science fournit des preuves de plus en plus nombreuses de la vérité des données historiques transmises par la Genèse; la géologie non-seulement trouve en maintes contrées des traces visibles du déluge, mais des faits nombreux qui démontrent que la terre a dû réellement être telle qu'elle est décrite dans la Genèse; la physiologie et la philologie constatent de plus en plus que la race humaine est issue d'un seul couple, et l'histoire, à mesure qu'elle fait de nouvelles découvertes, confirme toutes les données de l'Écriture sainte (1).

Troisièmement, il se trouve parmi tous les païens des traces de révélation telles qu'on ne peut méconnaître que la science des païens n'a pas été autre chose que la science communiquée par la révélation primitive d'après le témoignage de la Bible.

Quant à la seconde question, à laquelle nous amène ce que nous venons de dire des païens, c'est un fait incontestable que l'on trouve des vestiges de la révélation biblique chez les païens, non pas seulement ici ou là, mais partout, en Amérique et dans les îles de la mer du Sud, de même qu'en Asie et en Europe.

D'abord tous les peuples que nous connaissons ont conservé le souvenir de faits et d'événements qui se lient à la révélation primitive, à l'histoire des patriarches jusqu'à Noé, au déluge et à la dispersion des peuples. Toutes les nations de la terre parlent du déluge, et, quelque diverses et quelque singulières que soient parfois ces traditions, partout le fond est celui du récit de la Génèse. Puis, malgré toutes ses aberrations et ses déformations, la science de Dieu, qu'ont conservée tous les peuples, et surtout les moins civilisés, se ramène à un monothéisme originaire, comme leur science du monde remonte à une création primitive. Partout nous trouvons le souvenir d'un paradis, c'est-à-dire d'un état primordial de béatitude, auquel se rattachent le souvenir de la chute et de la corruption de l'humanité produite par le péché, l'idée de la nécessité d'une restauration que Dieu seul peut opérer, et le pressentiment de cette rédemption future. Ajoutons à ces idées universellement répandues la croyance non moins générale aux démons, aux bons et aux mauvais esprits, et nous serons obligés de reconnaître, par le fait, que le fond de la conscience païenne est réellement d'accord avec la science révélée par la Bible, et nous ne pourrons plus raisonnablement douter que l'une ne soit primitivement émanée de la même source que l'autre.

Enfin il faut que tout doute s'évanouisse si l'on considère que les païens font remonter à la Divinité non-seulement leur science religieuse, mais leurs constitutions politiques, leurs lois et leurs institutions. Comment auraient-ils imaginé une pareille origine, s'ils n'avaient réellement et primitivement reçu de Dieu les principes de cette science, de ces lois, de ces institutions ?

Tout ce que nous venons de résumer se trouve explicitement exposé et historiquement démontré dans Stolberg (1), Molitor (2), Fréd. Schlégel (3), Drey (4), Staudenmaier (5), dans beaucoup d'au-

(1) *Voir* Wiseman, 12 *Lectures on the connexion between science and revealed religion.*

(1) *Hist. de la Relig. de Jésus-Christ*, t. I, suppl. 4 et 5.

(2) *Philosophie de l'Histoire*, I, 1-10.

(3) *Philosophie de l'Histoire*, leçon 5, t. I, p. 158-189.

(4) *Apologétique*, I, 123; II, 1-9, 36 sq.

(5) *Encyclopédie*, § 98-117, et § 490 sq., 2e édit.

tres auteurs remarquables, et, plus récemment, dans Henri Lüken (1).

Sans révélation divine jamais la conscience religieuse ne se serait formée nulle part. Cette conscience primitive se conserva partout où la révélation primitive se continua, et se conserva dans ses linéaments principaux partout où la révélation fit défaut; mais elle s'y défigura et dut s'y défigurer dans ses détails, d'abord parce que la tradition par la mémoire seule est incertaine; secondement, parce que la sensualité, dont part le développement des peuples comme celui des individus, entraîna la dépravation de l'esprit là où elle ne l'aveugla pas complétement; troisièmement, parce que l'immoralité, prenant le dessus, obscurcit la raison humaine; quatrièmement, parce que, pendant longtemps, il n'y eut que peu ou point de relations entre les peuples, et qu'ainsi la conscience dut, de cent façons différentes, s'individualiser et rendre inévitable l'altération de la conscience primitive (2). Malgré cela, tout ce qui subsista dans la conscience païenne comme un écho de la conscience biblique, et par conséquent chrétienne, ramène nécessairement à la révélation primitive; et encore nous ne faisons point entrer en ligne de compte, sous ce rapport, certains facteurs qui ne furent certainement pas sans influence là où se retrouvent ces vestiges de la vérité. Parmi ces facteurs le premier fut le Verbe, agissant dans ce monde avant l'incarnation. Sans doute le Verbe agit surtout alors dans Israël par les organes qui perpétuèrent la révélation divine; mais son action ne fut nullement restreinte dans ces limites. C'est en effet ce que prouve la parole de S. Jean (1); et rien de plus juste, au fond, que l'opinion des anciens théologiens, Justin à leur tête, relative au Λόγος σπερματικὸς, lorsqu'ils disent que le Verbe incarné n'a pas seulement agi sur les hommes vivant de son temps et après lui, mais encore sur ceux qui l'ont précédé, et a, pour parler avec Tertullien, comme projeté son ombre sur le passé (2). Un second facteur fut l'influence que les Juifs, déjà éclairés par la Révélation, exercèrent avant l'exil, mais surtout depuis cette époque, et plus encore depuis Alexandre le Grand, sur un très-grand nombre de païens, aussi bien en Orient qu'en Occident. On sait que les Pères de l'Église prétendirent que non-seulement certains païens, entre autres Platon, avaient été sous l'influence du Verbe en général, mais qu'ils avaient puisé à la source même des Écritures saintes. Cette donnée ne peut être rejetée aussi facilement qu'on le fait en général; elle a, sans aucun doute, un fondement. Troisièmement, enfin, on ne peut oublier que Dieu se révèle dans le monde, en tant qu'il l'a créé, le conserve et le gouverne, de telle sorte qu'il ne peut demeurer inconnu en général à l'homme qui réfléchit.

Nous sommes donc obligés de conclure que, quand les païens auraient été absolument abandonnés à eux-mêmes et soustraits à toute influence extérieure, il n'eût pas été possible qu'il ne se fût formé parmi eux une foule de pensées théologiques et religieuses justes, et par conséquent d'accord avec la

(1) *Traditions de l'humanité ou Révélation primitive de Dieu parmi les païens*, Munster, 1856. Cet ouvrage résume admirablement tout ce qui appartient à notre sujet. Cf. Schmitt, *Idées fondamentales du Mythe*, Francf., 1826. Id., *Révélation primitive, ou les grandes Doctrines du Christianisme prouvées par les légendes, les traditions et les documents primitifs des plus anciens peuples*, Landshut, 1834. Creuzer, *Symbolique et Mythologie*, t. I. Sepp, *le Paganisme*, Ratisbonne, 1853.

(2) *Voir* de Drey, l. c., II, p. 37-66.

(1) *Jean*, 1, 4, 5.

(2) Cf. Lasaulx, *Études de l'Antiquité classique*, p. 234.

science chrétienne. Si le dogme de la Trinité se rencontre chez les Indiens, cela ne s'explique-t-il pas par ce seul fait que la loi de Trinité se reflète nécessairement à travers toute la création? N'aperçoit-on pas une ombre de l'incarnation réelle du Fils de Dieu dans les incarnations de Wischnou? Le mythe de Mithra, s'il ne se rattache pas à la révélation primitive, se rattache certainement au Christ. N'est-ce pas des Juifs que les Perses ont reçu leur doctrine sur les démons? Si les sacrifices sont comme l'essence de la vie religieuse et du culte des Juifs et des païens, n'ont-ils pas pour point de départ la pensée que l'humanité gémit sous le poids d'une faute qu'il faut expier par la mort, et les efforts qu'elle fait pour échapper à l'anéantissement dont elle est menacée, en immolant à sa place une victime qui la représente, pensée et tendance qui se sont réalisées dans le sacrifice de la croix, et qui ne peuvent provenir que de l'idée de ce sacrifice pressenti dès l'origine? Sans le sacrifice du Golgotha la terre n'aurait jamais vu aucun sacrifice.

Cf. Lasaulx, l. c. MATTES.

**REVENUS DES ÉGLISES.** *Voyez* BIENS ECCLÉSIASTIQUES.

**REVERENDÆ.** *Voyez* DÉMISSOIRES.

**RÉVERSALES (LETTRES).** On entend par là le serment ou l'engagement écrit par lequel, d'après les dispositions légales existantes dans beaucoup de pays, les fonctionnaires ecclésiastiques, assimilés aux fonctionnaires civils, promettent, en entrant en fonctions, de ne prendre part à aucune association défendue par l'État et dangereuse au bien public, et de les empêcher autant que possible en les dénonçant sans retard dès qu'ils en ont une connaissance quelconque. Cette promesse, là où elle est encore en usage, est ordinairement associée au serment des fonctionnaires.

*Voyez* SERMENT, PROVISION CANONIQUE.

**RÉVOLUTION FRANÇAISE.** Nous n'en parlons absolument ici qu'en ce qui concerne la religion et l'Église. On a dit et répété que ce furent la royauté, la noblesse et le clergé qui poussèrent le peuple à la révolution, c'est-à-dire au renversement violent de tout ce qui existait, par leurs mauvais exemples, par une domination oppressive, par leurs exactions, par la concentration des richesses du pays entre leurs mains. Nous nions qu'en somme le clergé de France ait eu cette part de responsabilité morale à l'explosion de la révolution; il n'en fut cause ni par l'accumulation de richesses qu'il avait légitimement acquises, ni par le mauvais usage qu'il en faisait, ni par la négligence des obligations du ministère, ni par une ambition mondaine, ni par des mœurs contraires à sa vocation. Sans doute le souffle du dix-huitième siècle avait pu atteindre une partie du clergé; le gallicanisme et le jansénisme avaient fait des ravages dans l'Église de France; mais, en général, le clergé avait conservé la dignité et la conscience de sa sublime vocation. Comment aurait-il montré tant de fermeté, de constance et d'héroïsme, au milieu du feu des épreuves, des misères de l'exil, de la captivité, en face de la mort, comment aurait-il pu donner un spectacle si édifiant aux hommes et aux anges, si l'esprit du monde l'avait corrompu et dégradé? C'est dans l'épreuve que l'homme démontre ce qu'il est et ce qu'il a en lui; l'apostasie extérieure est toujours précédée par un renoncement mental à la foi de l'Église.

Nous tâcherons de prouver notre assertion et d'établir combien l'Église fut innocente de la révolution dont elle fut victime, en commençant par jeter un coup d'œil rapide sur la situation extérieure de l'Église de France im-

médiatement avant l'explosion de la Révolution.

Il y avait, en 1789, 18 archevêchés et 108 évêchés en France. Voici les noms de ces métropoles, des diocèses suffragants et de leurs titulaires :

| MÉTROPOLES. | ARCHEVÊQUES TITULAIRES. | ÉVÊCHÉS SUFFRAGANTS. | ÉVÊQUES TITULAIRES. |
|---|---|---|---|
| I. PARIS. . . . | M. de Juigné. | 1. *Chartres*. . . . . | MM. de Lubersac. |
| | | 2. *Meaux*. . . . . . | de Polignac. |
| | | 3. *Orléans*. . . . . . | de Jarente. |
| | | 4. *Blois*. . . . . . | de Thémines. |
| II. LYON. . . . | M. de Marbeuf. | 1. *Autun*. . . . . . . | de Talleyrand-Périgord. |
| | | 2. *Langres*. . . . . . | de la Luzerne. |
| | | 3. *Mâcon*. . . . . . . | Moreau. |
| | | 4. *Saint-Claude*. . . | de Chabot. |
| | | 5. *Châlon-s.-Saône*. | du Chilleau. |
| | | 6. *Dijon*. . . . . . | de Mérinville. |
| III. ROUEN. . . | Le cardinal de la Rochefoucauld. | 1. *Bayeux*. . . . . . | de Chaylus. |
| | | 2. *Avranches*. . . . | de Belbeuf. |
| | | 3. *Évreux*. . . . . | de Narbonne-Lara. |
| | | 4. *Séez*. . . . . . | Duplessis-d'Argentré. |
| | | 5. *Lisieux*. . . . . | de la Ferronnaye. |
| | | 6. *Coutances*. . . . . | de Talaru. |
| IV. SENS. . . . | Le cardinal de Loménie. | 1. *Troyes*. . . . . . . | de Barral. |
| | | 2. *Auxerre*. . . . . | de Cicé. |
| | | 3. *Nevers*. . . . . . . | de Séguiran. |
| V. REIMS. . . . | M. Angélique de Talleyrand-Périgord. | 1. *Soissons*. . . . . . | de Bourdeilles. |
| | | 2. *Châlons-s.-Marne* | de Clermont-Tonnerre. |
| | | 3. *Laon*. . . . . . . . | de Sabran. |
| | | 4. *Senlis*. . . . . . . | de Roquelaure. |
| | | 5. *Beauvais*. . . . . | de la Rochefoucauld. |
| | | 6. *Amiens*. . . . . . | de Machault. |
| | | 7. *Noyon*. . . . . . . | de Grimaldi. |
| | | 8. *Boulogne*. . . . . | de Pressy. |
| VI. TOURS. . . . | M. de Congié. | 1. *Le Mans*. . . . . . | de Goussans. |
| | | 2. *Angers*. . . . . . | de Lorry. |
| | | 3. *Rennes*. . . . . . | de Girac. |
| | | 4. *Nantes*. . . . . . | de la Laurentie. |
| | | 5. *Quimper*. . . . . . | de Saint-Luc. |
| | | 6. *Vannes*. . . . . . | Amelot. |
| | | 7. *S.-Pol-de-Léon*. . | de la Marche. |
| | | 8. *Tréguier*. . . . . | Le Mintier. |
| | | 9. *Saint-Brieuc*. . . | de Belle-Scize. |
| | | 10. *Saint-Malo*. . . . | de Pressigny. |
| | | 11. *Dol*. . . . . . . . . | de Hercé. |
| VII. BOURGES. . | *Vacant*. | 1. *Clermont*. . . . . | de Bonald. |
| | | 2. *Limoges*. . . . . . | Duplessis-d'Argentré. |
| | | 3. *Le Puy*. . . . . . | Galard de Terraube. |
| | | 4. *Tulle*. . . . . . . . | de Saint-Sauveur. |
| | | 5. *Saint-Flour*. . . . | de Ruffo. |
| VIII. ALBY. . . . | Le cardinal de Bernis. | 1. *Rodez*. . . . . . . | de Seignelay-Colbert. |
| | | 2. *Castres*. . . . . . | de Royère. |
| | | 3. *Cahors*. . . . . . | de Nicolaï. |

| MÉTROPOLES. | ARCHEVÊQUES TITULAIRES. | ÉVÊCHÉS SUFFRAGANTS. | ÉVÊQUES TITULAIRES. |
|---|---|---|---|
| VIII. ALBY. . . . (*Suite.*) | . . . . . . . . . . . . | 4. *Vabres*. . . . . . | MM. de Castries. |
| | | 5. *Mende*. . . . . . . | de Castellane. |
| IX. BORDEAUX. | M. Champion de Cicé. | 1. *Agen*. . . . . . . | de Bonnac. |
| | | 2. *Angoulême*. . . . | de Castelnau. |
| | | 3. *Saintes*. . . . . | de la Rochefoucauld. |
| | | 4. *Poitiers*. . . . . | de Sainte-Aulaire. |
| | | 5. *Périgueux*. . . . | de Flamarens. |
| | | 6. *Condom*. . . . . | d'Auteroche. |
| | | 7. *Sarlat*. . . . . . | d'Albaret. |
| | | 8. *La Rochelle*. . . | de Crussol. |
| | | 9. *Luçon*. . . . . . | de Mercy. |
| X. AUCH. . . . | M. de la Tour-du-Pin. | 1. *Dax*. . . . . . . . | de Neuville. |
| | | 2. *Lectoure*. . . . | de Cugnac. |
| | | 3. *Comminges*. . . . | d'Osmond. |
| | | 4. *Couserans*. . . . | de Lastic. |
| | | 5. *Aire*. . . . . . . . | de Cahusac. |
| | | 6. *Bazas*. . . . . . . | de Saint-Sauveur. |
| | | 7. *Tarbes*. . . . . . | de Montagnac. |
| | | 8. *Oleron*. . . . . . | de Faye. |
| | | 9. *Lescon*. . . . . . | de Noé. |
| | | 10. *Bayonne*. . . . . | de Villevieille. |
| XI. NARBONNE. | M. de Dillon. | 1. *Béziers*. . . . . . | de Nicolaï. |
| | | 2. *Perpignan*. . . . | Dagay. |
| | | 3. *Agde*. . . . . . . | de Sandricourt. |
| | | 4. *Carcassonne*. . . | de Puységur. |
| | | 5. *Nîmes*. . . . . . . | de Béthisy. |
| | | 6. *Montpellier*. . . . | de Malide. |
| | | 7. *Lodève*. . . . . . . | de Fumel. |
| | | 8. *Uzès*. . . . . . . . | de Béthisy. |
| | | 9. *Saint-Pons*. . . . | de Chalabre. |
| | | 10. *Alet*. . . . . . . . | de Chanterac. |
| | | 11. *Alais*. . . . . . . | de Beaufort. |
| XII. TOULOUSE. . | M. de Fontanges. | 1. *Montauban*. . . . | de Breteuil. |
| | | 2. *Mirepoix*. . . . . | de Cambon. |
| | | 3. *Lavaur*. . . . . . | de Castellane. |
| | | 4. *Rieux*. . . . . . . | de Lastic. |
| | | 5. *Lombès*. . . . . . | de Salignac. |
| | | 6. *Saint-Papoul*. . | de Maillé. |
| | | 7. *Pamiers*. . . . . . | d'Agoult. |
| XIII. ARLES. . . . | M. Dulau. | 1. *Marseille*. . . . . | du Belloy. |
| | | 2. *Orange*. . . . . . | du Tillet. |
| | | 3. *Saint-Paul-Trois-Châteaux*. . . | de Lambert. |
| | | 4. *Toulon*. . . . . . | de Castellane. |
| XIV. AIX. . . . . | M. de Boisgelin. | 1. *Apt*. . . . . . . . | de Cély. |
| | | 2. *Riez*. . . . . . . . | de Cluny. |
| | | 3. *Fréjus*. . . . . . . | de Beausset. |
| | | 4. *Gap*. . . . . . . . | de Vareilles. |
| | | 5. *Sisteron*. . . . . . | de Suffren. |
| XV. VIENNE. . . | M. de Pompignan. | 1. *Grenoble*. . . . . | de Bouteville. |
| | | 2. *Viviers*. . . . . . | de Savines. |
| | | 3. *Valence*. . . . . . | de Grave. |
| | | 4. *Die*. . . . . . . . | des Augiers. |
| XVI. EMBRUN. . . | M. de Leyssin. | 1. *Digne*. . . . . . . | de Villedieu. |
| | | 2. *Grasse*. . . . . . . | de Prunières. |

| MÉTROPOLES. | ARCHEVÊQUES TITULAIRES. | ÉVÊCHÉS SUFFRAGANTS. | ÉVÊQUES TITULAIRES. |
|---|---|---|---|
| XVI. EMBRUN... (*Suite.*) | .............. | 3. *Vence*....... | MM. de la Gaude. |
| | | 4. *Glandèves*..... | Desportes. |
| | | 5. *Sénez*....... | de Castellane Adhémar. |
| XVII. BESANÇON. | M. de Durfort. | 1. *Belley*....... | de Quincey. |
| XVIII. CAMBRAI. . | M. de Rohan-Guéménée. | 1. *Arras*....... | de Congié. |
| | | 2. *Saint-Omer*. . . | de Bruyère-Chalabre. |
| | | 3. *Strasbourg*. . . . | cardinal de Rohan. |
| TRÈVES....... | .............. | 1. *Metz*......... | MM. de Montmorency-Laval. |
| | | 2. *Verdun*...... | Desnos. |
| | | 3. *Toul*........ | de Camporcin. |
| | | 4. *Saint-Dié*.... | de Galaissière. |
| | | 5. *Nancy*....... | de Lafare. |
| CORSE....... | .............. | 1. *Ajaccio*...... | André Doria. |
| | | 2. *Sagone*...... | Gnesco. |
| | | 3. *Aleria*....... | de Guernes. |
| | | 4. *Mariana*..... | du Verdier. |
| | | 5. *Nebbio*...... | Santini. |

Trois de ces archevêchés, ceux d'Arles, d'Embrun et de Narbonne, furent supprimés. Les 108 évêchés furent réduits à 66.

Voici le tableau du nombre des suffragants, avant et après la Révolution, avec le nom des diocèses ajoutés ou supprimés :

| MÉTROPOLES. | SUFFRAGANTS EN 1789. | SUFFRAGANTS EN 1863. | EN PLUS. | EN MOINS. |
|---|---|---|---|---|
| PARIS............ | 4 | 5 | Versailles. | » |
| LYON............ | 6 | 5 | Vienne. | Mâcon. Châlon-sur-Saône. |
| CAMBRAI......... | 3 | 1 | » | Saint-Omer. Strasbourg. |
| ROUEN.......... | 6 | 4 | » | Avranches. Lisieux. |
| SENS........... | 3 | 3 | Moulins. | Auxerre. |
| REIMS.......... | 8 | 4 | » | Laon. Noyon. Senlis. Boulogne. |
| TOURS.......... | 11 | 7 | » | Saint-Pol-de-Léon. Saint-Malo. Tréguier. Dol. |
| BOURGES......... | 5 | 5 | » | » |

| MÉTROPOLES. | SUFFRAGANTS EN 1789. | SUFFRAGANTS EN 1863. | EN PLUS. | EN MOINS. |
|---|---|---|---|---|
| ALBY | 5 | 4 | Perpignan. | Castres.<br>Vabres. |
| BORDEAUX | 9 | 6 | » | Saintes.<br>Sarlat.<br>Condom. |
| AUCH | 10 | 3 | » | Dax.<br>Oleron.<br>Bazas.<br>Lectoure.<br>Comminges.<br>Lescon.<br>Couserans. |
| TOULOUSE | 7 | 3 | Carcassonne. | Lavaur.<br>Rieux.<br>Lombès.<br>Saint-Papoul.<br>Mirepoix. |
| AIX | 5 | 6 | Marseille.<br>Digne.<br>Ajaccio.<br>Alger. | Apt.<br>Riez.<br>Sisteron. } supprimés. |
| BESANÇON | 1 | 6 | Saint-Dié.<br>Nancy.<br>Metz. | Verdun.<br>Strasbourg.<br>Toul. |

DIOCÈSES SUPPRIMÉS.

| DIOCÈSES SUPPRIMÉS. | | DIOCÈSES MODIFIÉS. | |
|---|---|---|---|
| MÉTROPOLES. | SUFFRAGANTS. | NOUVELLES MÉTROPOLES. | SUFFRAGANTS. |
| NARBONNE | 1. Agde.<br>2. Alais.<br>3. Alet.<br>4. Béziers.<br>5. Lodève.<br>6. Saint-Pons.<br>7. Uzès. | TOULOUSE | Carcassonne. |
| | | ALBY | Perpignan. |
| | | LYON | Grenoble. |
| | | AVIGNON | Viviers.<br>Valence.<br>Nîmes.<br>Montpellier. |
| ARLES | 1. Toulon.<br>2. Orange.<br>3. Saint-Papoul.<br>4. Vienne.<br>5. Die. | AIX | Ajaccio. |
| | | RENNES | Quimper.<br>Saint-Brieuc.<br>Vannes. |
| EMBRUN | 1. Glandèves.<br>2. Grasse.<br>3. Senez.<br>4. Vence. | | |

Voici le tableau des revenus des principaux diocèses :

| | Livres. |
|---|---|
| Strasbourg | 400,000 |
| Paris | 200,000 |
| Cambrai | 200,000 |
| Narbonne | 160,000 |
| Auch | 120,000 |
| Metz | 120,000 |
| Alby | 120,000 |
| Beauvais | 96,000 |
| Toulouse | 90,000 |
| Bayeux | 90,000 |
| Tours | 82,000 |
| Arras | 80,000 |
| Sens | 70,000 |
| Lyon | 50,000 |
| Viviers | 30,000 |

Les diocèses les plus pauvres étaient ceux d'Apt, de Digne, Glandèves, Grasse, Vence, Senez, appartenant tous, sauf Apt, à l'archevêché d'Embrun; ils avaient de 7,000 à 10,000 livres de revenus. Nebbio, en Corse, ne rapportait que 4,000 livres.

La France comptait 660 abbayes d'hommes, dont les principales avaient les revenus suivants :

| | Livres. |
|---|---|
| Saint-Germain des Prés | 300,000 |
| Saint-Denis | 200,000 |
| Anchin (diocèse d'Arras) | 60 à 70,000 |
| Corbie | 60 à 70,000 |
| Le Pec, en Normandie | 60 à 70,000 |
| Saint-Amand (Flandre) | 60 à 70,000 |
| Clugny | 50,000 |
| Chaalis, près de Senlis | 50,000 |
| Saint-Médard | 50,000 |
| Saint-Ouen, à Rouen | 50,000 |
| Saint-Vandrille, à Rouen | 50,000 |
| Gorze, à Metz | 45,000 |
| Ourcamps, à Noyon | 45,000 |
| Luxeuil | 20 à 40,000 |
| Saint-Éloi, à Noyon | 20 à 40,000 |
| Saint-Victor, à Paris | 20 à 40,000 |
| Dix autres abbayes | 20 à 40,000 |
| Quinze abbayes | 20,000 |
| Une foule d'autres | 3,000 |
| Mexemont, à Clermont | 700 |

Sellières, à Troyes, était une des plus pauvres de toutes.

Il y avait 250 abbayes de femmes :

| | Livres. |
|---|---|
| Fontevrault (diocèse de Poitiers) (1) avait un revenu de | 80,000 |
| Notre-Dame, de Saintes | 60,000 |
| La Trinité, de Caen | 55,000 |
| Ivaure (diocèse de Meaux) | 40,000 |
| Marquette (diocèse de Tournay) | 40,000 |
| Flines (diocèse d'Arras) | 40,000 |
| Saint-Antoine des Champs, à Paris | 40,000 |
| Saint-Glossindre, de Metz | 25,000 |
| Saint-Pierre, de Reims | 25,000 |
| Cinq autres abbayes | 25,000 |
| L'Abbaye-aux-Bois, à Paris | 20 à 25,000 |
| Le Paraclet | 20 à 25,000 |
| Neuf autres abbayes | 20 à 25,000 |
| Nidoiseau, d'Angers | 1,000 |

Du reste on se tromperait si l'on croyait que les revenus des couvents étaient toujours touchés par des mains ecclésiastiques, et, en général, par les légitimes titulaires. On peut voir aux articles PARIS et SAINT-DENIS ce que devenaient les revenus de Saint-Denis. Le dernier abbé de Saint-Germain des Prés fut Louis de Bourbon-Condé, comte de Clermont, qui obtint en 1733 dispense du Pape, fut autorisé à suivre la carrière des armes sans renoncer à ses bénéfices, et perdit, en 1758, la bataille de Créfeld contre les Prussiens.

Chaque cardinal, même chaque évêque, était en même temps titulaire au moins de deux abbayes. Le cardinal d'York, le dernier des Stuarts, avait obtenu des Bourbons les deux riches

(1) *Voy.* FONTEVRAULT.

abbayes d'Anchin, avec 70,000 livres, et de Saint-Amand, avec 60,000 livres de revenus.

Il y avait en France, y compris la Corse, 33,600 paroisses.

Le clergé comptait, depuis les archevêques jusqu'aux moines mendiants, plus de 400,000 membres, dont 31,000 moines.

Les revenus du clergé pouvaient s'élever à 200,000,000 de livres, dont, chaque année, 11,000,000 étaient offerts à l'État en don volontaire. Ce don volontaire devint un impôt permanent et obligatoire. Pour parfaire cet impôt tout le clergé payait une contribution qui était perçue par 16 receveurs provinciaux, institués depuis 1594 dans les 16 généralités ecclésiastiques, ayant un receveur général à leur tête. En 1580 on institua les *chambres ecclésiastiques*, destinées à juger les difficultés nées de la répartition de l'impôt. Il y avait une chambre ecclésiastique à Paris, Rouen, Bourges, Tours, Lyon, Aix, Toulouse et Bordeaux. Le clergé s'était racheté de l'impôt personnel, établi en 1695, moyennant 24,000,000 de livres.

En cas de nécessité, et cela arrivait fréquemment, le gouvernement du roi s'adressait volontiers au clergé, qui était, au point de vue financier, le plus ferme appui de l'État. Le clergé faisait toujours, au profit de la patrie, les sacrifices que les autres ordres ne pouvaient ou ne voulaient pas faire. A l'époque de la guerre de Sept-Ans, sous Louis XV, le clergé donna, à cinq reprises, en don volontaire, de 11 à 22,000,000, c'est-à-dire qu'il offrit à l'État la huitième partie de ses revenus, abstraction faite des autres dons qui découlaient abondamment de ses mains; car il se signalait par une bienfaisance inépuisable.

On tombe dans une profonde erreur quand on veut justifier la confiscation des biens de l'Église opérée par la Révolution en prétendant que le clergé possédait trop de richesses et n'en faisait pas un bon usage. La manière dont il employait ses revenus prouve qu'ils étaient dans des mains intelligentes et charitables; en les déclarant biens nationaux on les fit passer d'abord en des mains certainement plus indignes, quand ce ne serait que par les moyens dont elles les obtinrent. Nous voyons un magnifique exemple de la bienfaisance dont usait le clergé français dans la personne de *Christophe* de Beaumont, archevêque de Paris, mort en 1781, qui entretenait annuellement, de ses propres deniers, plus de 1,000 prêtres pauvres et plus de 500 *familles* nécessiteuses.

La France tirait annuellement de son sol un revenu net de 1,200,000,000 de livres. Le roi en recevait 40,000,000; la noblesse (on comptait 125,000 nobles) 130; le clergé, 140; le *tiers-état*, 890,000,000. En 1788 la France avait 26,800,000 habitants, et le clergé, formant la soixante-cinquième partie de la population, touchait ainsi plus du huitième du revenu net, auquel s'ajoutaient 60,000,000 de livres provenant d'autres sources. Au premier coup d'œil cela paraît exorbitant; mais, si l'on calcule combien, en moyenne, cela faisait de revenu pour chaque ecclésiastique, on arrive à 500 fr. par tête; et il ne faut pas oublier que cet argent *tournait* au profit du peuple, et principalement à celui des pauvres. Voltaire lui-même ne peut s'empêcher, peut-être en jetant un regard sur son neveu, l'abbé Mignot, supérieur de l'abbaye de Sellières, d'avouer que les richesses et la puissance du clergé français, comparées à celles des clergés étrangers, étaient très-acceptables. Ces revenus provenaient soit de biens-fonds, soit de dîmes. La dîme, dans beaucoup de provinces, ne s'élevait qu'au quinzième, dans d'au-

tres au dix-huitième et au vingtième; les curés n'en avaient que le tiers; le second tiers appartenait à la fabrique de l'église et le troisième aux pauvres. Aucun bien-fonds n'était affranchi de la dîme due aux pauvres. Les biens du roi, des hérétiques, des Juifs, les biens particuliers des évêques ou des curés la payaient. Les curés des villes, qui ne touchaient pas de dîme, vivaient des droits des écoles et d'autres revenus.

Les hôpitaux, au nombre de 700, avaient un revenu de 20 à 22,000,000 et soignaient 110,000 pauvres et malades. Dans aucun pays du monde il n'y avait plus de dévouement et de sollicitude pour les pauvres. Les personnages les plus considérables s'estimaient heureux d'administrer des hôpitaux. Les plus célèbres de ces établissements étaient les Hôtels-Dieu de Paris et de Lyon, les hôpitaux de Rouen, Arras, Marseille, Toulouse, Angers, Lille, Caen, Bordeaux, etc.

Quand on examine de sang-froid et avec impartialité la situation de l'Église, de son personnel, de sa discipline et de ses mœurs au moment de la Révolution, on reste convaincu que ni l'épiscopat, ni le bas clergé, ni la majorité des couvents n'étaient en décadence. Paris même, foyer de la Révolution, eut à sa tête, dans la personne de son archevêque, Mgr Christophe de Beaumont, de 1746 à 1781, un pasteur apostolique; toute une génération, celle qui fit la Révolution, vit pendant quarante ans cet ange de charité pratiquer le bien au milieu d'elle. Son successeur, Mgr de Juigné, marcha sur ses traces et mérita le surnom de Père des pauvres. Durant l'hiver rigoureux de 1788 à 1789 il vendit son argenterie pour venir en aide aux nécessiteux. En retour, le 25 juin 1789, le peuple de Versailles le couvrit d'outrages et faillit le lapider.

Quelles furent donc les causes qui déterminèrent la Révolution? les défaillances de la royauté, les égarements de la noblesse, les erreurs des philosophes du dix-huitième siècle, la haine du Christianisme, qui, vingt-cinq ans auparavant, avait commencé la guerre contre les Jésuites et les avait expulsés, afin de bannir plus tard la foi elle-même, enfin le caractère national des Français. Quand une idée s'empare de ce peuple elle l'entraîne et le rend capable du plus noble héroïsme, des plus grands sacrifices pour Dieu, comme d'autres fois elle le pousse aux actes les plus odieux et les plus impies. Ce caractère devient la source d'une propagande irrésistible pour Dieu ou contre lui : la France a ses missionnaires pour le royaume de l'Antechrist comme pour le règne de Jésus-Christ.

Les élections pour les états généraux commencèrent le 1er avril 1789. Le clergé se conduisit avec dignité. Tous les diocèses qui se distinguaient par leur orthodoxie et leur piété élurent leurs évêques. L'abbé Sieyès ne fut point élu par le clergé, mais par le tiers-état de Paris. Les états généraux furent ouverts le 5 mai. Il y avait en tout 1214 députés des trois ordres: 285 de la noblesse, 308 du clergé, 621 du tiers-état. Les 308 membres du clergé étaient composés de 48 prélats, dont le plus jeune était M. de Talleyrand, évêque d'Autun, de 51 abbés, chanoines, grands-vicaires et professeurs, de 7 moines et chanoines réguliers, et de 202 curés. Parmi les membres du tiers-état il y avait 4 prêtres sans fonctions publiques. Lorsque, le 17 juin, le tiers-état se fut proclamé assemblée nationale, une partie du clergé s'unit à lui, à l'instigation de l'abbé Grégoire (1). Nous ne saurions décider si cette démarche fut le résultat de la conviction,

(1) *Voy.* GRÉGOIRE.

de la faiblesse ou de l'aveuglement. Le bas clergé se sentait naturellement plus attiré vers le tiers-état que vers la noblesse; de plus le clergé est naturellement ami de la paix et de la condescendance, et probablement, en faisant cette démarche, en se laissant entraîner, ne soupçonnait-il pas le moins du monde quelles conséquences en sortiraient. Cent quarante-huit membres du clergé, ayant à leur tête l'archevêque de Vienne, M. Lefranc de Pompignan, l'archevêque de Bordeaux, M. Champion de Cicé, MM. de Lubersac, évêque de Chartres, de Talaru de Chalmazel, évêque de Coutances, et de Seignelay-Colbert, évêque de Rodez, se joignirent, le 22 juin, au tiers-état. Le 24 juin une seconde portion du clergé, composée de cent cinquante et un membres, ayant à leur tête M. de Talleyrand, évêque d'Autun, s'associèrent au tiers. Le 27 juin le reste de la noblesse et du clergé s'y adjoignit, d'après le conseil du roi, et forma ainsi l'Assemblée nationale, que Mirabeau domina jusqu'à sa mort (2 avril 1791).

Le 14 juillet la Révolution montra, pour la première fois, son caractère sanglant, et alors commença l'émigration. Le 4 août les états privilégiés renoncèrent à leurs droits. Dans ce mouvement irréfléchi, qui en un instant détruisait tout ce que l'histoire avait mis des siècles à produire, le clergé, emporté par la contagion de l'enthousiasme, vint déposer ses droits et ses priviléges sur l'autel de la patrie. Cette patrie était si grande et si riche qu'elle pouvait dédommager ses enfants des plus grands sacrifices. Les corporations laïques et religieuses s'immolèrent en même temps. A deux heures du matin il ne restait plus rien de l'antique constitution française. L'archevêque de Paris proposa, comme conclusion, un *Te Deum* solennel; M. de Lally-Tollendal demanda qu'on surnommât le roi le restaurateur de la liberté française. La séance se termina aux cris de *Vive le roi!* et au milieu d'une explosion d'enthousiasme qui dura un quart d'heure.

Dès le 6 août le député Busot vint déclarer que les biens ecclésiastiques appartenaient à la nation. Barnave ajouta qu'il fallait s'en servir comme d'hypothèque pour garantir un emprunt, et le marquis de la Coste, qu'il fallait les restituer à l'État, en même temps abolir les couvents et la dîme, et faire solder le clergé par l'État. Mirabeau soutint également cette dernière opinion. On débattit pendant plusieurs jours la proposition d'abolir la dîme ecclésiastique sans indemnité. L'abbé Sieyès remarqua que c'était tout simplement prendre 70 millions (on calcula plus tard que c'était 133) aux propriétaires fonciers, et ajouta ce mot devenu célèbre : « Vous voulez être libres, et vous ne savez pas être justes. » Quelques curés étant venus renoncer spontanément à la dîme, les autres ne voulurent pas rester en arrière, et le 10 août l'abolition gratuite de la dîme ecclésiastique fut résolue par acclamation. Le profit en fut pour les propriétaires de biens-fonds. L'État se chargea de solder le clergé et supporta le sacrifice.

Le 10 octobre M. de Talleyrand fit la proposition de déclarer les biens ecclésiastiques propriété nationale.

Mirabeau (1) traita le même sujet dans un discours, du 12 octobre, dans lequel il proposa pour chaque curé un minimum de traitement de 1,200 fr. Thouret parla sur le même sujet le 23 octobre. Après de longs débats, Mirabeau proposa, le 2 novembre, de mettre les biens de l'Église à la disposition de la nation. Les défenseurs des

(1) Cf. Pipitz, *Mirabeau*, biogr. en 2 vol., Leipz., 1850.

biens ecclésiastiques trouvèrent quelque adoucissement dans ce projet; ils comptaient sur la générosité de la nation; mais, dès le 19 décembre, on décida, vu la détresse financière, de vendre pour 400 millions de biens ecclésiastiques et d'émettre une somme égale en assignats. Cependant la vente ne fut pas encore réalisée. Le 17 décembre le comité ecclésiastique proposa l'abolition des couvents. Le 11 février 1790 et les jours suivants un vif débat s'ouvrit sur les ordres religieux; on déclama avec fureur contre les vœux de religion. Le 13 février, à la demande de Charles Lameth, on décréta l'abolition de tous les ordres religieux et de toutes les confréries, et en même temps il fut défendu, sans doute en vertu de la nouvelle liberté, de se lier par des vœux monastiques. Il fut statué que les moines sortiraient immédiatement de leurs couvents et recevraient une pension. Les religieuses, auxquelles on permit encore de demeurer dans leurs monastères, devaient également recevoir une pension. Le 17 mars Necker exposa pour la seconde fois la situation critique des finances, les besoins du trésor, et la vente des biens ecclésiastiques, qui n'avait été que résolue, fut décrétée. La réalisation en fut néanmoins encore retardée.

Le 9 avril une nouvelle proposition de vendre et d'émettre des assignats fut soumise à l'Assemblée, en même temps qu'on fit la première ouverture relative à la constitution civile du clergé. Le mouvement révolutionnaire répandu par toute la France s'était depuis longtemps, et surtout dans le Midi, étendu à la sphère religieuse. Avant l'explosion de la Révolution Louis XVI avait rendu aux protestants les droits civils que Louis XIV leur avait retirés, c'est-à-dire la sûreté de leur personne, le droit de posséder et de tester, la reconnaissance de leurs mariages, etc., sans toutefois qu'ils fussent reconnus comme société religieuse ayant les mêmes droits que les Catholiques. L'Assemblée nationale déclara, dans son projet de constitution, l'égalité de toutes les confessions, et l'Église catholique cessa d'être la religion de l'État. Il en résulta des conflits dans le Midi, où les catholiques étaient d'ardents royalistes, les protestants d'ardents constitutionnels, c'est-à-dire de chauds partisans des nouveaux principes. A Montpellier, à Toulouse, à Castres, à Pau, à Perpignan, etc., on en vint aux mains. La lutte fut vive surtout à Nîmes. Les Catholiques y avaient, il est vrai, la supériorité; mais un régiment de ligne en garnison dans la ville se joignit aux protestants, tira sur les Catholiques et en tua plus de quatre-vingts (juin 1790). Les troupes qui occupaient les villes étaient elles-mêmes divisées entre elles; tandis que les officiers étaient royalistes, les soldats, quoique la plupart catholiques, embrassaient la cause de la Révolution et prenaient parti pour les protestants.

L'Assemblée nationale était, par ses principes religieux et politiques, disposée en faveur des protestants et très-portée à sévir contre les Catholiques. Au côté gauche de l'Assemblée siégeaient trente à quarante députés qu'on nommait les Jansénistes, parce qu'ils avaient adopté les opinions de cette secte, dont ils affectaient les mœurs sévères et les habituelles déclamations contre les dissipations de la cour et les richesses des prélats. Malheureusement cent cinquante curés de l'Assemblée s'associèrent aux votes des Jansénistes, par suite de l'aveugle esprit d'opposition qui entraîne si facilement le bas clergé à l'égard des évêques, et parce que les ecclésiastiques qui sont engagés dans les luttes politiques sont aisément trompés par le peu de confiance qu'ils ont

en eux-mêmes et par l'estime exagérée qu'ils ont de l'autorité civile. Ces cent cinquante curés formèrent, après la retraite de beaucoup d'autres prêtres, la majorité du clergé de l'Assemblée nationale, et du moment que le clergé, marchant à la queue des Jansénistes, était, bon gré mal gré, entraîné dans un courant hostile à l'Église, il fallait nécessairement s'attendre à ce que le reste de l'Assemblée allât encore bien plus loin.

L'évêque d'Autun, M. de Talleyrand, qui voulait à tout prix jouer un rôle politique, s'était attaché au mouvement révolutionnaire, dont il prévoyait le triomphe. Les droits de l'Église étaient défendus dans l'Assemblée par M. de Boisgelin, archevêque d'Aix, par l'abbé de Montesquiou, qui tous deux avaient été enclins d'abord aux idées libérales, mais surtout par l'abbé Maury, qui dans sa jeunesse avait été lié avec les Encyclopédistes et avait été poussé par d'Alembert. Plus tard il avait travaillé dans le cabinet de MM. de Brienne et de Lamoignon. Il était aussi instruit qu'éloquent. On peut voir à l'article MAURY comment il devint cardinal et archevêque de Paris. L'Assemblée se croyait dans le juste exercice de son omnipotence en décrétant les mesures les plus acerbes contre le clergé et l'Église. Elle agissait dans l'esprit du dix-huitième siècle et pouvait s'appuyer sur l'autorité des souverains qui, tels que Joseph II, l'avaient précédée dans cette voie arbitraire et inique. Elle était convaincue qu'elle avait le droit de confisquer au profit de l'État tous les biens du clergé, sauf ce qui était indispensable aux frais du culte et à l'entretien des prêtres. Néanmoins le projet de confiscation obtint une minorité de 346 voix sur 914 votants.

Après avoir mis la main sur les biens de l'Église et avoir aboli les couvents l'Assemblée continua son œuvre en voulant transformer complétement l'organisation de l'Église, en y introduisant le principe de la démocratie, et en la soumettant entièrement à la nouvelle constitution de l'État. Il fallait pour cela que la France se séparât de Rome. Avant qu'on en vînt à cette conséquence extrême, mais nécessaire, de la nouvelle constitution, le Pape Pie VI éleva, à plusieurs reprises, la voix contre les usurpations de l'Assemblée. Il parla, pour la première fois, de la situation critique de l'Église de France dans un consistoire secret du 29 mars 1790. Déjà, avant cette allocution, il avait ordonné des prières publiques pour la France. Le Pape prévoyait que sa voix resterait sans écho « devant un peuple effréné, qui s'était abandonné à tous les désordres, qui incendiait, pillait, assassinait, étouffait tout sentiment humain. » Il craignait que ce peuple n'allât plus loin et ne commît encore de plus grands crimes. Le Pontife s'était tu longtemps et n'avait parlé que lorsque le silence n'était plus permis; mais, comme il ne pouvait faire entendre sa voix au peuple français, il lui semblait qu'il était d'autant plus urgent de multiplier les prières adressées au Ciel pour cette nation insensée. Le 31 mars le Pape écrivit au cardinal de la Rochefoucauld, archevêque de Rouen, pour lui accorder les pouvoirs nécessaires à la dispense des vœux monastiques. Le 10 juillet le Pape exhorta par un bref le roi Louis XVI à refuser sa sanction aux décrets de l'Assemblée concernant le clergé, sanction qui entraînerait toute la nation dans l'hérésie, son royaume dans le schisme, et peut-être dans une sanglante guerre religieuse; car, disait-il, jamais une assemblée civile et politique n'a le droit de modifier les dogmes et la discipline religieuse, de rompre les liens de la hiérarchie, de régler l'élection des évêques, de décréter l'abolition des siéges épiscopaux,

en général, d'ébranler arbitrairement les bases de l'Église catholique. Que si le roi avait renoncé à de nombreuses prérogatives de la couronne, il ne dépendait pas de lui de renoncer à ce qui n'appartient qu'à Dieu et à l'Église, dont il était le fils aîné. Enfin le Pape exprimait l'espérance que le peuple français n'admettrait pas la demande du peuple d'Avignon d'être annexé à la France et que le roi repousserait une si criante injustice. Le même jour le Pape écrivit aux archevêques de Vienne et de Bordeaux, qui étaient tous deux membres du conseil privé, pour les engager à détourner le roi de sanctionner des décrets si funestes à l'Église. L'archevêque de Vienne répondit, le 29 juillet, qu'il ne déshonorerait pas ses cheveux blancs en trahissant la religion; l'archevêque de Bordeaux écrivit dans le même sens le 8 août. Dans l'intervalle l'Assemblée nationale avait définitivement adopté la constitution civile du clergé (12 juillet). Elle abolissait tous les anciens diocèses; elle créait quatre-vingt-trois évêchés, correspondant aux quatre-vingt-trois départements, ayant la même circonscription, le chef-lieu de chaque département devenant le siége épiscopal. Les évêques ne devaient plus être confirmés par le Pape ni élus par le roi; ils devaient, comme les autres fonctionnaires, être élus par le département; les curés ne seraient plus nommés par les évêques, mais élus par les communes. Cette constitution, établie sans le consentement du Pape, devait être adoptée et réalisée par le clergé. On pressa le roi de la confirmer, et le malheureux monarque tomba dans la plus grande perplexité. Il avait, malgré lui, sanctionné la confiscation des biens du clergé; mais la constitution civile touchait à la discipline de l'Église. Il l'aurait immédiatement rejetée s'il en avait eu le pouvoir. Il choisit une échappatoire en disant qu'il s'adresserait au Pape afin d'en obtenir toutes les concessions possibles et de ne pas exposer le clergé français à de plus grands dangers encore. La lettre du roi était du 28 juillet. Lorsque l'Assemblée nationale en fut avertie elle réclama d'autant plus impérieusement la sanction de ses décrets que le roi ne les repoussait pas nettement, mais en renvoyait simplement la solution. Le Pape, qui, le 4 août, avait dissuadé l'évêque de Saint-Pol de proposer, dans les circonstances présentes, la convocation d'une assemblée générale des évêques, répondit, le 17 août, à la lettre que le cardinal de Bernis lui avait remise au nom du roi, d'une manière abrégée et sans lui donner la décision demandée, parce qu'il n'avait pu réunir à temps la congrégation des cardinaux qui eût été nécessaire. Le 1er septembre le Pape répondit à une lettre, du 11 juillet, de M. de Saint-Luc, évêque de Quimper, en lui faisant espérer une décision émanée de la congrégation de cardinaux instituée à ce sujet. Ce vénérable évêque réunit, en attendant, le 21 septembre, son chapitre, et y protesta solennellement contre la constitution du clergé. Le chapitre publia, le 5 octobre, cette protestation de l'évêque, qui était mort quelques jours après l'avoir faite. Le 8 septembre le Pape adressa également une lettre de consolation et d'encouragement à une demande de l'évêque d'Amiens, datée du 13 août. Le 22 septembre le Pape écrivit de nouveau au roi qu'il lui avait été impossible de donner plus tôt une décision sur une affaire de cette importance, qu'il avait nommé une congrégation de vingt cardinaux qui travaillaient avec ardeur, et qui se réuniraient en assemblée générale le 24 septembre.

Cependant le mouvement révolutionnaire de Paris suivait son cours

sans entrave. Le 27 août le mariage fut proclamé un contrat civil. Les actes de naissance, de mariage et de décès furent confiés aux autorités civiles, ce qui n'empêcha pas le courageux curé de Saint-Sulpice de refuser le même jour de bénir le mariage de Talma le tragédien.

L'archevêque d'Aix, M. de Boisgelin, publia une *Exposition de Principes* qui réprouvait la constitution civile, en rappelant simplement les principes de l'Église. Au bout de quinze jours cent dix évêques avaient adhéré à l'*Exposition*. Le 10 octobre un nombre considérable d'évêques s'adressèrent au Pape pour lui rendre compte de leur situation et lui adresser l'*Exposition de Principes*. Mais l'Assemblée nationale décréta, le 27 novembre, pour briser toute opposition, que les évêques et les curés prêteraient tous serment à la constitution civile, et que ceux qui refuseraient ce serment seraient destitués. Le roi se tourna de nouveau vers le Pape. On répandit le bruit que les prêtres cédaient; on différa le serment de deux mois pour leur donner le temps de réfléchir. Le roi, de plus en plus pressé, approuva enfin la constitution civile, mais ne sanctionna pas la prestation du serment. Cent cinquante évêques et curés demandèrent qu'on leur permît de retarder la prestation du serment jusqu'à ce que le Pape ou un concile se fût prononcé sur la question; mais on n'eut aucun égard à leur demande. L'hésitation du roi excita surtout la rage des Jansénistes, à la tête desquels se trouvait Camus, qui prétendait que la prestation du serment n'avait pas besoin d'être approuvée par le roi. Les démagogues recoururent alors aux provocations et aux menaces. Leurs cris de fureur retentirent dans les journaux et dans les clubs. On menaça d'étrangler Capet et sa famille s'il ne cédait pas. Des masses populaires entourèrent en hurlant les Tuileries; on annonça de nouvelles journées des 5 et 6 octobre. Le 22 décembre l'Assemblée nationale se déclara en permanence, en vue du danger qui était imminent. Elle envoya son président au roi, qui était entouré de sa famille tremblante et terrifiée par les cris de la multitude. Louis XVI, qui ne voulait pas être la cause de l'assassinat des siens, fit violence à ses convictions et confirma le décret du 27 novembre par une lettre adressée au président de l'Assemblée, M. de Beauharnais. Cette condescendance aux attaques dirigées contre l'Église et sa divine constitution troubla profondément la conscience du roi, qui ne put se pardonner sa faiblesse, dont il s'accusa humblement dans son testament. Il songea dès lors sérieusement à se soustraire par la fuite à la captivité qui pesait sur lui.

On avait obtenu le consentement du roi; on espérait venir à bout de la résistance du clergé. On exigea d'abord le serment des évêques, des prêtres, des ecclésiastiques membres de l'Assemblée nationale. On essaya toute espèce de moyens pour les ébranler. En vain l'abbé de Cazalès et le comte de Montlosier s'élevèrent contre cette criante iniquité; en vain le vénérable évêque de Clermont, M. de Bonald, proposa un changement dans le serment, qui reconnaissait à la fois l'autorité spirituelle et les droits de l'État. La majorité demeura sourde à toute remontrance. On fixa la séance décisive au 4 janvier 1791. Une multitude immense entourait le lieu des séances, accompagnant de ses imprécations et de ses menaces les ecclésiastiques qui traversaient la foule; les tribunes étaient encombrées par les jacobins et remplies par la lie du peuple. Des députés de la droite demandèrent avec instance qu'on expulsât les masses menaçantes qui criaient déjà : « A la

lanterne ceux qui résistent! » Mais on ne le put ou on ne le voulut pas. Après un tumulte épouvantable on en vint enfin à l'appel nominal, par ordre alphabétique des diocèses. Le premier évêque qui devait prêter le serment fut celui d'Agen, M. de Bonnac. Il voulut prononcer un discours; on lui cria : « Pas de discours! Voulez-vous jurer, oui ou non? — Je ne regrette la perte ni de mes dignités ni de mes revenus, s'écria l'évêque; je ne puis prêter le serment que vous demandez; vous me mépriseriez vous-mêmes si je le faisais! » Les évêques qui furent appelés après lui accompagnèrent généralement leur refus d'une explication. M. de Sainte-Aulaire, évêque de Poitiers, parla d'une manière saisissante. L'Assemblée, après ce discours, décida qu'on voterait simplement par oui ou non; néanmoins une foule de prêtres accompagnèrent leur refus de protestations énergiques. Le curé Fournetz, député du diocèse d'Agen, s'écria : « Mon évêque a refusé le serment, et je me fais gloire de le suivre, comme saint Laurent suivit le Pape. » Chaque fois qu'un prêtre montait à la tribune on entendait le peuple qui entourait la salle crier : « A la lanterne! à la lanterne! » Et le prêtre élevait plus fortement la voix pour proclamer son refus. Il n'y eut, parmi tous les évêques, que M. de Talleyrand, évêque d'Autun, qui prêta le serment. Hors de l'Assemblée il y eut en outre trois autres prélats : le cardinal de Loménie, archevêque de Sens, qui n'avait obtenu le chapeau qu'en qualité de ministre, M. de Jarente, évêque d'Orléans, et M. de Savines, évêque de Viviers. Ce dernier était pour ainsi dire en démence lorsqu'il jura et rétracta plus tard son serment. Il mourut en 1814. Il y eut à peu près 70 curés ou prêtres, sur 255 de l'Assemblée, qui prêtèrent le serment, à l'instigation de l'abbé Grégoire.

Il est dit à l'article GRÉGOIRE que 80 curés et 4 évêques jurèrent dans l'Assemblée; Arnd, le plus récent historien de la Révolution en Allemagne (1), dit qu'il n'y eut que l'archevêque de Sens, les évêques d'Autun et d'Orléans, et un curé. Nous croyons qu'il se trompe. Les ecclésiastiques, en sortant du lieu des séances, furent accueillis par les cris, les outrages et les violences du peuple. Un grand nombre d'entre eux tombèrent plus tard sous le poignard des assassins ou le couteau de la guillotine. « L'honneur, dit Mazas, avait été trahi par les parlements, la noblesse, la bourgeoisie; il fut défendu par le clergé aux dépens de sa fortune et de sa vie. » « Le clergé français, dit Arnd, donna, abstraction faite de toute conviction politique ou religieuse, des preuves merveilleuses de courage et d'intrépidité, au milieu de circonstances si difficiles, si critiques, qu'elles semblaient devoir tout ébranler, tout entraîner. Le principe qui le soutenait fut plus puissant que celui qui animait la royauté et la noblesse, et résista énergiquement aux attaques de ses ennemis. En face des plus sanglantes persécutions, dans le plus profond isolement, et quand la société entière était bouleversée, le clergé français conserva son caractère et ne mourut pas de ses blessures, tandis que la royauté et la noblesse succombèrent, et ne purent renaître plus tard que singulièrement affaiblies et radicalement modifiées. Malgré la faiblesse personnelle et la petitesse d'esprit de beaucoup de ses membres, le clergé puisa dans la conviction qu'il défendait un ordre supérieur à tout ce qui est terrestre et temporaire, et dont il était le représentant visible, une force plus grande que n'en eurent la royauté et la noblesse, qui, n'ayant de racines que dans ce monde, ne purent résister

(1) P. 100.

à ses bouleversements (1).» Les députés du clergé qui refusèrent le serment furent contraints de renoncer à leur siége dans l'Assemblée. Ils perdirent de même toutes leurs autres fonctions et leurs revenus. Cependant, en qualité de membres de l'état ecclésiastique, on leur assigna une modique pension, en dédommagement des biens de l'Église confisqués au profit de l'État, et on les laissa pour le moment à l'abri de toute autre espèce de persécution. On exigea le serment civil de tous les autres membres du clergé de France, et il y en eut un certain nombre qui le prêtèrent. On choisit parmi eux des curés et des évêques dits *constitutionnels*. Des milliers de prêtres, qui refusèrent le serment, furent expulsés de leurs fonctions. Les premiers furent nommés prêtres *assermentés* ou *jureurs*; les seconds, *non assermentés* ou *réfractaires*. Les Français fidèles à la religion et à la royauté évitèrent scrupuleusement tout rapport, toute communion religieuse avec les prêtres jureurs; ils n'assistèrent plus qu'aux cérémonies du culte célébrées par des prêtres fidèles, ne reçurent plus les sacrements que de leurs mains. L'Assemblée nationale, ne voulant pas violer encore le principe de la liberté religieuse qu'elle avait proclamée, permit aux prêtres non assermentés de célébrer le culte dans des maisons particulières. Les ennemis du nouvel ordre de choses se donnèrent rendez-vous dans ces pieuses et silencieuses réunions, que la populace de Paris et des autres grandes villes cherchait à troubler de toutes manières.

A dater de ce moment l'alliance entre le clergé et la noblesse se renoua, et le bas clergé, qui était demeuré fidèle, fut guéri de ses tendances révolutionnaires.

(1) Arnd, *Histoire de la Révolution française*, t. II, p. 106.

Les évêques constitutionnels n'acceptèrent pas tous l'élection des départements qui les nommèrent. Ainsi le vicaire général de Dol, élu à l'archevêché de Laval, fut engagé par son évêque, qui connaissait son mérite, à accepter; mais le Pape, auquel il s'adressa, approuva la résolution qu'il avait prise de refuser une élection absolument anticanonique (2 février 1791). M. de Castellane, évêque de Toulon, reçut aussi, le 9 février, une lettre d'encouragement, en réponse à celle qu'il avait adressée au Pape le 17 janvier. Le Pape l'exhortait à ne pas se laisser effrayer par la foule de ceux qui, dans son clergé, s'étaient enrôlés parmi les ennemis de l'Église, à se servir sagement de l'autorité épiscopale contre les coupables, et à les traiter toutefois avec douceur et ménagement, conduite que semblait justifier le grand nombre de ceux qui, dans les autres diocèses de France, s'étaient déjà repentis de leur faiblesse et avaient abandonné la voie de l'erreur. Le Pape écrivit encore à d'autres personnages, à des religieuses, leur donnant à tous des conseils et des encouragements pour ces temps d'épreuve. La chute du cardinal de Loménie causa un immense chagrin au souverain Pontife. Étienne-Charles, comte Loménie de Brienne, était né à Paris en 1727. En 1752 il avait été nommé grand-vicaire de Bordeaux. Il avait été successivement promu, en 1760, à l'évêché de Condom; en 1763, à l'archevêché de Toulouse; en 1766 il avait été nommé membre d'une commission mixte, instituée par Louis XV sur les instances des Jansénistes et des incrédules. Le but apparent et avoué de cette commission était la réforme des ordres religieux, son but réel était de les abolir. Elle était composée de cinq conseillers d'État et de cinq archevêques. Loménie, le membre le plus décrié de cette commission, chercha à exciter la divi-

sion parmi les ordres monastiques afin de hâter leur ruine par leurs propres fautes. La commission supprima d'abord, sous prétexte d'union, une foule de petits couvents. En 1767 27 abbayes de Bénédictins furent fermées. A dater du jour où la commission était entrée en fonctions, jusqu'en 1788, elle réforma, c'est-à-dire abolit près de 1,600 couvents. On accusa Loménie de s'être en même temps réservé les revenus de plusieurs des maisons supprimées. Ce fut par des réformes de ce genre que le prélat donna les preuves de la capacité financière qui le fit nommer ministre après le renvoi de M. de Calonne, en 1787. Le nouveau ministre précipita la France dans de nouvelles dettes, ce qui ne l'empêcha pas d'être nommé premier ministre et archevêque de Sens. Enfin, le trésor public ayant été obligé de suspendre ses payements, Loménie fut renvoyé, remplacé par Necker, et obtint en dédommagement de nouvelles abbayes et le chapeau de cardinal. A son retour de Rome, en 1790, il prêta, comme nous l'avons dit, serment à la constitution civile du clergé et prit le titre d'évêque constitutionnel du département de l'Yonne. Le 23 novembre 1790 il écrivit encore au Pape, comme un évêque de l'Église catholique; mais le 31 janvier 1791 il adressa au Saint-Père une seconde lettre dans laquelle il déclarait, entre autres choses, qu'il avait prêté le serment demandé par l'Assemblée nationale; que, toutefois, il ne fallait pas considérer ce serment comme un véritable assentiment de sa part; que c'était uniquement un moyen de sanctionner ce que la nation avait ordonné et de purifier ce qu'il pouvait y avoir d'injuste dans les mesures populaires. Le Pape lui répondit, le 23 février, que rien ne pouvait plus déshonorer la pourpre dont il était revêtu que le serment qu'il avait prêté et la conduite qu'il avait tenue; que, dans un prochain rescrit adressé aux évêques de France, le Pape démontrerait toute la grandeur de ses erreurs, et qu'il le priverait de la dignité de cardinal s'il ne rétractait sa faute publique par une pénitence solennelle. Loménie prévint le Pape et lui adressa le 26 mars sa démission de cardinal, en l'accompagnant des observations les plus inconvenantes. Loménie tomba dans le mépris qu'il avait mérité. En 1793 il fut jeté en prison, relâché et réincarcéré. En 1794 on allait le ramener à Paris, lorsqu'on le trouva mort dans son lit. On crut qu'il s'était empoisonné.

Le 10 mars le Saint-Père, en réponse à l'*Exposition des Principes*, que lui avaient envoyée, le 10 octobre 1790, les trente évêques, leur adressa un bref long et explicite, portant en tête : « A notre bien-aimé fils de la Rochefoucauld, cardinal de la sainte Église catholique, à notre vénérable frère l'archevêque d'Aix, et à tous ceux qui ont signé la déclaration relative aux principes de la constitution civile du clergé (1). » Le Pape rappelait ce qu'il avait fait jusqu'alors pour venir en aide à l'Église de France, disait qu'il n'avait pu répondre encore au roi, relativement aux affaires sur lesquelles il le consultait, parce que le Saint-Siége n'avait pas reçu les pièces nécessaires, et surtout l'avis des évêques de France; que les points sur lesquels le roi demandait l'assentiment du Pape étaient tellement graves et méritaient tant de réflexion qu'on devait comprendre qu'il eût hésité à envoyer les réponses attendues, sur des questions telles que la division et l'abolition des diocèses anciens, les dispenses des formes observées jusqu'alors dans la création des nouveaux diocèses, l'élection des évêques par le

(1) *Collectio Brevium Pii VI*, août 1796, p. 81-109.

peuple, élection qui ne serait plus soumise à l'approbation du Saint-Siége et dont on lui donnerait simplement avis. Que résulterait-il, disait le Saint-Père, de pareilles élections, auxquelles prendraient part les Juifs, les hérétiques, les incrédules de toute nature? Les mécréants ne pourraient-ils pas élire des hommes qui seraient les affidés, les disciples même des hérétiques? Quant au serment ou plutôt au parjure de l'évêque d'Autun, le Pape disait que cette démarche l'avait rempli d'une telle douleur qu'il en avait, pour ainsi dire, perdu l'esprit, qu'il avait été obligé d'interrompre la lettre qu'il adressait aux évêques. Cependant le Pape avait été consolé de voir que le chapitre et le clergé d'Autun s'étaient solennellement déclarés contre leur évêque. « Soyez donc forts et inébranlables, ajoutait le Pape; ne vous laissez détourner de votre voie par aucune menace, par aucun danger; soyez, comme David, intrépides devant Goliath; comme les Machabées, inébranlables devant Antiochus; soyez sans crainte comme Basile devant Valens, Hilaire devant Constance, Ives de Chartres devant Philippe. » Enfin le Pape les priait de l'aider de leurs conseils, puisqu'ils voyaient les affaires de France de plus près que lui, afin qu'il pût ramener l'union dans les esprits. Les évêques répondirent à ce bref le 3 mai 1791. Leur lettre fut répandue dans toute la France.

Ils disaient, entre autres : « Il est désormais évident que l'opinion du Pape se confond avec la nôtre et que toutes les Églises du monde partagent la même manière de voir. Désormais il ne sera plus permis aux fidèles de se laisser ébranler par le doute, aux ignorants et à ceux qui sont mal informés de se précipiter dans le parjure; personne ne pourra plus ignorer qu'il est impossible que la nouvelle constitution du clergé gallican, improuvée par l'autorité apostolique, subsiste avec l'antique foi et l'exercice de la religion dans laquelle nous avons eu le bonheur de naître et dans laquelle nous voulons certainement tous vivre et mourir. » — Le jour même (10 mars) où le Pape avait écrit aux évêques, il répondit, dans le même sens, au roi « qu'il ne pouvait absolument pas approuver la constitution du clergé, comme le roi pourrait s'en convaincre par le bref aux évêques qu'il joignait à sa lettre. Votre Majesté nous a promis elle-même, disait le Saint-Père, de vivre et de mourir dans notre sainte religion, et cette promesse a été pour nous la source d'une inexprimable consolation; mais elle sera pour Votre Majesté une source d'amère douleur lorsqu'elle comprendra qu'en approuvant la constitution elle a arraché à l'unité de l'Église tous ceux qui ont prêté le serment prescrit par l'Assemblée nationale ou qui ont adopté les principes impies qu'enseigne la constitution du clergé; qu'elle a ainsi renoncé à la gloire sans égale qu'elle pouvait acquérir en défendant la religion dans ses États, et s'est écartée de la voie tracée par ses glorieux ancêtres, qui l'avaient toujours protégée avec une intrépide fidélité. » Le Pape demandait donc au roi de protéger autant qu'il le pouvait encore les évêques et l'Église. Le 30 mars il manda au recteur de Pontivy qu'il eût à refuser l'évêché constitutionnel de Vannes qu'on lui proposait. Le même jour le cardinal de Zélada ordonnait, au nom du Pape, à l'évêque Nicolas-Philibert, qui lui avait exprimé, le 10 février, le désir d'accepter l'élection populaire, de renoncer sans retard à son projet et d'obéir aux ordres du Saint-Siége, qu'il avait promis de reconnaître comme les paroles de Jésus-Christ.

Le même cardinal écrivit, le 2 avril, aux grands-vicaires d'Autun, au nom

du Pape, que la joie du Saint-Père avait été inexprimable en apprenant les sentiments de zèle et d'obéissance envers le Saint-Siége et la religion qu'ils avaient manifestés dans leur lettre du 28 février; qu'il les confirmait, conformément à leur désir, dans leurs pouvoirs. Le 13 avril le Saint-Père adressa un bref à ses chers fils les cardinaux de la sainte Église romaine, à ses vénérables frères les archevêques et évêques, et à ses chers fils les chapitres, clergé et peuple du royaume de France. Ce bref était net et décisif; il portait en substance ce qui suit: Tous les ecclésiastiques qui ont prêté le serment civil sont suspendus (d'après ce bref le nombre des évêques qui avaient prêté le serment était au moins de cinq). Il stigmatise ceux dont la perversité et les menées ont entraîné leurs frères dans l'apostasie: d'abord Charles, évêque d'Autun, qui, le premier, a adhéré à la constitution civile; puis Jean-Joseph, évêque de Lidda; Louis, évêque d'Orléans; Charles, évêque de Viviers; le cardinal de Loménie, archevêque de Sens, et quelques autres malheureux ecclésiastiques du second ordre. Le bref rappelle que c'est le 24 février que le schisme s'est accompli à Paris; que c'est ce jour-là que l'évêque d'Autun, s'associant à l'évêque de Babylone, que le Pape avait honoré du pallium et dont il avait augmenté les revenus, et à l'évêque de Lidda, avait procédé à des ordinations schismatiques; que l'évêque de Lidda avait déjà antérieurement été un objet de haine et d'horreur pour les fidèles en s'écartant de la vraie doctrine de l'évêque et du chapitre de Bâle, dont il était le suffragant; que l'évêque d'Autun, assisté de ses deux complices, avait osé, le 24 février, imposer les mains, dans l'église de l'Oratoire, à Espilly et à Marolles, au mépris de toutes les lois de l'Église, en les consacrant, le premier pour l'Église de Quimper, le second pour celle de Soissons; que, le 27 février, l'évêque de Lidda avait eu l'audace, en s'associant aux nouveaux pseudo-évêques, Espilly et Marolles, de consacrer le curé Saurine évêque de Dax, quoique le légitime pasteur de cette Église vécût encore; qu'ensuite l'évêque de Lidda s'était fait nommer évêque de Paris, quoique l'archevêque légitime fût également en vie.

Cet évêque de Lidda était Jean-Baptiste-Joseph Gobel, né à Thann, dans la haute Alsace, en 1727. Il avait été élevé à Rome, était devenu chanoine de Porentruy en 1772, évêque de Lidda *in partibus* et suffragant du prince-évêque de Bâle. En 1789 il avait été élu député du clergé aux états généraux; il s'était associé aux jacobins et s'était fait nommer évêque constitutionnel de Paris, de la Haute-Marne et du Haut-Rhin. Il continua à jouer cette comédie constitutionnelle jusqu'au moment où il abjura entièrement le Christianisme. Assisté par les faux évêques Espilly et Saurine, il consacra, le 6 mars, dans l'église de l'Oratoire, le curé Massieu, député à l'Assemblée nationale, évêque d'Évreux; le curé Laurent, autre député, évêque de Moulins, et le curé Héraudin évêque de Châteauroux, quoique les deux premières Églises eussent encore leurs légitimes pasteurs et que les deux autres n'eussent pas été érigées en siéges épiscopaux par l'autorité du Pape. Le faux évêque de Quimper, Espilly, publia, le jour de son sacre, 25 février, un mandement dans lequel il cherchait à justifier la constitution civile du clergé, en même temps qu'il prétendait prouver son union avec le Saint-Siége en s'appuyant hypocritement sur une lettre que, le 18 novembre 1790, il avait écrite au Pape.

Le Pape, pour opposer une digue au schisme croissant, pour ramener les esprits égarés à leurs devoirs, pour

raffermir les bons dans leurs résolutions et conserver la religion dans le royaume de France, après avoir consulté ses vénérables frères les cardinaux de la sainte Église catholique, répondant au vœu de tous les évêques de France, et suivant l'exemple de ses prédécesseurs, le Pape déclarait, en vertu de la puissance apostolique dont il était le dépositaire, que tous les cardinaux de la saine Église romaine, tous les archevêques, évêques, abbés, grands-vicaires, chanoines, curés, prêtres, tous ceux qui appartenaient à l'état ecclésiastique, séculiers ou réguliers, qui avaient prêté simplement et sans réserve le serment prescrit par l'Assemblée nationale à la constitution civile, source de tous les troubles qui désolent l'Église de France, et qui, dans le délai de quarante jours, à dater de celui de la publication du bref, n'auraient pas rétracté ce serment, seraient suspendus de l'exercice de tous les pouvoirs de leur ordre, et irréguliers s'ils avaient accompli quelque fonction de leur ordre. Le Pape déclarait, en outre, et en particulier, que les élections des prêtres susnommés, Espilly, Marolles, Saurine, Massieu, Lindet, Laurent, Héraudin et Gobel, comme évêques de Quimper, Soissons, Dax, Beauvais, Évreux, Moulins, Châteauroux et Paris, avaient été et étaient illégitimes, sacriléges et radicalement nulles, annulées et abolies, tout comme l'érection des diocèses de Moulins, Châteauroux et autres. Il déclarait et statuait en même temps que leurs sacres avaient été impies, illicites, illégaux, sacriléges, contraires aux prescriptions des saints canons; qu'en conséquence ceux dont l'ordination avait eu lieu illégalement et criminellement étaient privés de toute juridiction ecclésiastique et spirituelle, et que, comme ils avaient été illicitement sacrés, ils étaient suspendus de tout exercice des pouvoirs épiscopaux.

Le Pape déclarait en même temps suspendus de tout pouvoir épiscopal : Charles, évêque d'Autun; Jean-Baptiste, évêque de Babylone; Jean-Joseph, évêque de Lidda, qui avaient accompli ces ordinations sacriléges ou avaient assisté les consécrateurs; suspendus de l'exercice des fonctions sacerdotales ou de tout autre ordre tous ceux qui avaient donné aide, assistance, consentement ou conseil à ces abominables ordinations. Il était défendu, sous peine de suspens, audit Espilly et aux autres évêques élus et sacrés illégitimement, d'exercer quelque part que ce fût les fonctions épiscopales. Étaient suspendus également ceux qui avaient été ordonnés par eux, et frappés d'irrégularité ceux qui avaient exercé des fonctions de leur ordre. Le Pape proclamait d'avance nulles toutes les élections futures à une dignité ecclésiastique quelconque qui serait conférée conformément aux principes de la constitution civile du clergé; que, si ceux qui étaient suspendus ne rentraient pas, avec le sentiment du repentir, dans le bercail de l'Église, les peines les plus graves édictées par les canons leur seraient appliquées, qu'elles seraient suivies de l'excommunication, et que leurs noms seraient annoncés dans toute l'Église comme ceux de schismatiques opiniâtres. Le bref contenait ensuite l'éloge des évêques restés fidèles, qui étaient exhortés à demeurer dévoués jusqu'à la mort aux troupeaux qui leur étaient confiés. Le Pape encourageait et stimulait la fidélité des chanoines, des curés, des pasteurs du second ordre. Enfin il parlait au peuple; il l'exhortait à fuir tous les intrus, archevêques, évêques ou curés, à n'avoir aucun rapport avec eux dans les choses divines, et à rester toujours intimement uni au Saint-Siége.

Le même jour le Pape envoya copie

de ce bref au roi, avec une lettre particulière (18 avril). Cette copie fut également adressée à tous les métropolitains de France.

Le 16 avril le Pape fit parvenir une lettre de *félicitation* au cardinal de Rohan, *évêque de Strasbourg*, pour les mesures *qu'il* avait prises dans son diocèse contre les innovations. Le mouvement révolutionnaire avait fait rentrer le cardinal en lui-même, tandis qu'il avait de plus en plus entraîné dans le tourbillon le cardinal de Loménie, l'évêque de Lidda, etc. Le même *jour* le Pape écrivit aux *Catholiques* de Strasbourg pour *les* engager à *éviter* tout rapport avec l'évêque intrus et à se tenir fermement attachés à leur pasteur légitime.

Le 23 avril le Pape adressa à l'archevêque d'Avignon, aux évêques de Carpentras, de Cavaillon et de Vaison, aux chapitres, au clergé et au peuple d'Avignon et du comtat Venaissin, une encyclique très-explicite, dans laquelle il rappelait la défection d'Avignon et du Comtat et réfutait les prétextes dont on couvrait cette trahison. Il déclarait nuls tous les actes accomplis pour y introduire la constitution civile du clergé; il suspendait quelques ecclésiastiques rebelles, et priait le clergé et le peuple de n'avoir pas de relations avec eux. Le Pape, en tant que prince temporel, pardonnait à tous ses sujets d'Avignon et à tous les habitants du comtat Venaissin tous les actes commis contre ses droits.

Le 10 mai le Pape écrivait encore aux évêques de France pour leur accorder, vu la situation de plus en plus critique de leur Église, des dispenses et des pouvoirs extraordinaires.

La mort de Mirabeau (1), qui avait consacré les derniers temps de sa vie et toutes les forces qui lui restaient à arrêter la marche de la Révolution, en assura le triomphe. Certes, si quelqu'un avait été capable, non de vaincre la Révolution, mais d'en retarder la victoire, c'était cet homme si puissant par l'intelligence et la parole. Malheureusement, autant son génie excitait d'admiration, autant son caractère inspirait de défiance. Mirabeau mourut, comme la plupart des héros de la République, sans manifester aucun désir des secours de l'Église. Deux jours après sa mort Mirabeau eut les honneurs du Panthéon. L'Assemblée nationale, ne pouvant elle-même rien créer, rien édifier, rien achever de durable, étendait les mains sur ce qui ne lui appartenait pas, s'en emparait sans l'ombre d'un droit et moissonnait ce qu'elle n'avait pas semé. Elle avait pris possession de l'église Sainte-Geneviève (1), qu'elle nomma le Panthéon, idée et dénomination qu'elle avait empruntées au paganisme, et elle destina ce Panthéon, ou ce pandæmonium, à la sépulture des grands hommes, des héros et des nouveaux dieux de la France. Elle eut du malheur avec les divinités dont la dépouille mortelle dut reposer au Panthéon, car, dès que Mirabeau, qui, plus que personne, avait ébranlé les bases de la royauté, de la religion et de l'ancien ordre de choses, fut mort, l'Assemblée découvrit qu'il était l'ennemi secret de cette révolution, qu'il était un complice de la royauté, dont il n'avait pas rougi de recevoir l'argent et les confidences. L'Assemblée nationale se vit obligée de faire retirer ce demi-dieu de sa sépulture, et de le faire déposer dans un cimetière ordinaire, comme le plus simple des mortels. Il en arriva de même plus tard pour Marat, qui fut porté d'abord au Panthéon, et en fut expulsé quelque temps après.

La première pierre de Sainte-Ge-

(1) 2 avril 1791.

(1) *Voy*. GENEVIÈVE (Ste).

nevière avait été posée, le 6 décembre 1764, par Louis XV. L'architecte Soufflot en avait dessiné le plan. La principale façade, qui est une imitation du Panthéon de Rome, repose sur vingt-deux colonnes. L'église a la forme d'une croix grecque; elle a quatre nefs aboutissant à un centre commun, au-dessus duquel s'élève un magnifique dôme. Au bout de treize ans d'existence, l'église, bâtie sur les catacombes, menaça ruine. Le 4 avril 1791 l'Assemblée nationale en changea la destination, en statuant qu'elle servirait de tombeau aux Français qui se seraient illustrés par leur talent, leur vertu ou leur patriotisme. Tous les signes qui caractérisent une maison de Dieu furent enlevés ou effacés, et remplacés par les symboles de la liberté et de la république. Son fronton porta pour inscription : *Aux grands hommes la patrie reconnaissante*. Après Mirabeau, des décrets datés du 11 juillet et du 16 octobre 1791 décernèrent les honneurs du Panthéon à Voltaire, mort le 10 mai 1778, à Paris, à qui le curé de Saint-Sulpice avait refusé la sépulture, et à Rousseau, qui s'était suicidé la même année à Ermenonville. La famille de Voltaire avait fait embaumer et transporter son corps à l'abbaye de Sellières. Il y demeura pendant douze ans, jusqu'au jour où l'Assemblée nationale le fit déposer en grande pompe au Panthéon. En 1817 le corps de Voltaire fut extrait du Panthéon et inhumé dans un cimetière.

Un décret du 21 septembre 1794 ordonna que le corps de Marat serait déposé au Panthéon et qu'on en expulserait celui de Mirabeau; mais un autre décret du 10 février 1795 bannit le corps de Marat du Panthéon, sans qu'on sache ce qui en advint (1). Le 20 pluviôse de l'an III (8 février 1795) l'Assemblée nationale décréta que les honneurs du Panthéon ne seraient plus décernés à un citoyen que dix ans après sa mort. Napoléon, premier consul, fit effacer l'inscription du Panthéon et rendit par un décret l'église au culte divin. Il déclara, dans une séance du conseil d'État, qu'il était ridicule de changer ainsi la destination d'une église. Un autre décret de 1806 créa un chapitre pour le culte de l'église Sainte-Geneviève. Cependant l'église devait conserver la destination que lui avait assignée l'Assemblée nationale; elle demeura, jusqu'en 1815, la sépulture de beaucoup de généraux de l'Empire. En 1822 l'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, la consacra de nouveau solennellement au culte. Elle fut desservie jusqu'à la révolution de 1830 par la congrégation des missionnaires de France, dirigée par l'abbé Rauzan. Le gouvernement de Juillet ferma de nouveau l'église et rétablit l'inscription du frontispice; mais le Panthéon restait toujours vide de grands hommes. On y fit de grands travaux sous le règne de Louis-Philippe. L'église, aujourd'hui terminée, coûta près de 25,000,000 de francs; on y voyait de belles copies des fresques de Raphaël. La révolution de février couvrit ses murailles de symboles panthéistiques. Un des premiers actes de Louis-Napoléon, après le coup d'État du 2 décembre, fut de rendre le Panthéon à sa destination religieuse et de replacer l'église sous le patronage de sainte Geneviève (décret du 8 décembre 1851).

Après la mort de Mirabeau les révolutionnaires avaient gagné leur partie; ils excitèrent la rage du peuple contre Louis XVI, et ce roi si débonnaire fut l'objet d'une haine implacable. Louis XVI se décida à fuir et à aller rejoindre à Montmédy les régiments commandés par le comte de

(1) Granier de Cassagnac, *Histoire du Directoire*, t. I.

Bouillé, afin de pouvoir, de là, une fois rendu à la liberté, traiter avec l'Assemblée nationale des principaux points de la politique, de la révision de la constitution, du rétablissement des provinces, de la constitution civile du clergé, etc., etc. (juin 1791). Mais le malheur qui poursuivait le roi ne l'abandonna pas; il fut arrêté à Varennes et ramené à Paris. Le 14 septembre Louis XVI, déjà moralement détrôné, parut dans l'Assemblée nationale pour y signer, dans une séance solennelle, la constitution désormais achevée et qui devait durer des siècles. L'Assemblée nationale, qui au fond était, de par la constitution, bien supérieure au roi, et n'était mise à son niveau que pour la forme, avait ordonné que pour cette circonstance son président aurait un fauteuil aussi élevé et aussi décoré que celui du roi. Les démocrates exaltés virent encore un signe de l'esclavage de la nation dans la parité établie entre l'Assemblée et le roi.

Ce parti était si peu fait pour la liberté, et en était si peu digne, que l'orgueil lui semblait le signe caractéristique de la liberté. Le respect que Thouret, président de l'Assemblée, témoigna au roi, fut considéré par les jacobins comme une trahison à l'égard de la majesté du peuple, trahison que Thouret expia plus tard par sa mort (1). Le 30 septembre le roi reparut au milieu de l'Assemblée nationale pour clore ses sessions; ni le roi ni les membres de l'Assemblée ne furent salués par le peuple; seuls, des hommes tels que Pétion et Robespierre, dont la fatale étoile commençait à se lever, furent acclamés par la foule. Ce que l'Assemblée avait créé ou décrété de plus sensé passa sans laisser de traces. La plupart des membres de l'Assemblée, qui s'étaient appliqués avec tant de zèle à la destruction de tout ce qui existait, virent bientôt ce principe de destruction appliqué à ce qu'ils avaient créé, et en très-peu d'années le démon dont ils s'applaudissaient d'avoir brisé les liens dévora ses libérateurs et leur œuvre. Cette première assemblée s'était nommée l'*Assemblée constituante*, parce qu'elle avait donné une constitution (sur le papier) à la France. La seconde assemblée, qui se réunit le 1er octobre 1791, se nomma l'*Assemblée législative*, parce qu'elle devait voter toutes les lois nécessaires pour compléter et appliquer la nouvelle constitution.

Les membres de cette assemblée, la plupart plus jeunes que ceux de la Constituante, étaient aussi beaucoup plus démocrates. Le côté gauche était formé par les Girondins et par les hommes qui plus tard constituèrent la Montagne. L'Assemblée déploya une extrême ardeur à sévir contre les émigrés et les prêtres non assermentés; elle voulait, pour atteindre plus vite son but, mettre le clergé et la noblesse, hostiles par principe à la Révolution, hors d'état de lui nuire. Le côté droit de la chambre défendait énergiquement l'Église. Le côté gauche témoignait encore plus de défiance à l'égard du clergé qu'à l'égard de la noblesse, et considérait l'influence ecclésiastique comme la plus dangereuse de toutes. Il l'attaqua avec tant de persévérance, qu'il finit par entraîner la majorité de l'Assemblée aux mesures les plus iniques.

Dès le 7 octobre Couthon fulminait contre les prêtres réfractaires. Des séances entières furent consacrées à prendre des dispositions contre ces ennemis de l'ordre public. Le bruit des agitations qu'excitaient dans le pays le parti des prêtres réfractaires et leurs adversaires parvint à l'Assemblée; ces agitations, souvent sanglantes, dont les prêtres non assermentés étaient la cause innocente,

(1) Arnd, l. c., p. 223.

indisposèrent tellement contre eux que, le 29 novembre, l'Assemblée décida qu'on leur retirerait leurs pensions. L'Assemblée déclara, en outre, qu'elle les regardait comme suspects de révolte contre la loi et mal disposés à l'égard du pays; elle statua que, dès qu'il y aurait de l'agitation quelque part, on les éloignerait de leur domicile, et qu'on emprisonnerait pendant deux ans ceux qui seraient reconnus fauteurs de troubles. On devait, à cet effet, dresser des listes des prêtres réfractaires.

Ces mesures furent soumises à l'approbation du roi. Louis XVI, se repentant amèrement du consentement qu'il avait donné à la constitution civile, rempli depuis lors de remords, s'étant par scrupule abstenu de recevoir les sacrements depuis les dernières Pâques, devait nécessairement opposer une vive résistance à l'approbation qu'on lui demandait. Le 19 décembre sa réponse parvint à l'Assemblée législative; il refusait de sanctionner le décret proposé. Une adresse de l'administration supérieure du département de Paris, dont les membres étaient des royalistes constitutionnels, l'en remercia. L'Assemblée législative eut bonne envie de rendre les souscripteurs de cette adresse responsables du refus du roi; mais elle ne l'osa pas, parce que cette administration était composée des noms les plus honorables, tels que ceux des La Rochefoucauld, des Talleyrand, etc., mais elle enleva à la royauté sa dernière apparence d'autorité. Le 10 mars 1791 on imposa au roi un ministère formé par les Girondins: c'étaient Dumouriez, Roland, Clavière, Servan, Duranton et Lacoste. On pressa de nouveau le roi de sanctionner le décret contre les prêtres, qu'on avait renforcé en statuant que les réfractaires seraient déportés (24 mars). Le roi refusa. Ce refus et d'autres motifs politiques amenèrent la journée du 20 juin. On provoqua une émeute, et les émeutiers vinrent présenter au roi, les armes à la main, une pétition en faveur du décret qu'il avait repoussé jusqu'alors. Les Girondins soutinrent les pétitionnaires.

Un an après cette émeute le peuple présenta à la Convention, également au bout des piques et au bruit du canon, une pétition dans laquelle il demandait la tête de ces mêmes Girondins. A aucune époque de l'histoire les crimes des individus et des partis ne retombèrent aussi rapidement sur la *tête de leurs auteurs*. Ces fauteurs de désordre furent tous précipités par les moyens dont ils s'étaient servis pour s'élever. Le roi se comporta ce jour-là avec une fermeté et une présence d'esprit qui ne lui étaient point habituelles; il refusa de sanctionner le décret, malgré la mort dont on le menaçait. Il s'écria, au milieu des clameurs de ceux qui demandaient la sanction du décret *contre les* prêtres: « Plutôt mourir que de vous céder! »

Deux mois à peine s'écoulèrent du 20 juin à la nuit du 10 août; du 10 août à l'effroyable massacre de septembre il ne se passa pas un mois. La fureur populaire, une fois abandonnée à elle-même, devint de plus en plus avide de sang. Le 10 août la royauté fut suspendue, et, immédiatement après, elle fut définitivement abolie. Le 13 août la famille royale fut enfermée au Temple; le roi y demeura jusqu'au jour de son exécution. Les 2 et 3 septembre furent signalés par le massacre d'un grand nombre de prêtres. Une portion de ceux qui avaient refusé le serment avaient été amenés à Paris pour être ensuite déportés. On leur donnait à Paris des passe-ports pour les villes maritimes où ils devaient s'embarquer. C'était un moyen de mettre simultanément la main sur un grand nombre d'ecclésiastiques.

Au moment où une foule de prêtres, entassés dans des chariots, accompagnés par les fédérés de Marseille, devaient dépasser les barrières de Paris, on donna l'ordre de les ramener à l'Abbaye. C'était le 2 septembre, à trois heures du soir. Les Marseillais, qui avaient dès le matin reçu des ordres secrets, montèrent sur les chariots et égorgèrent ces prêtres désarmés et vieux, pour la plupart, sous prétexte qu'ils menaçaient la sûreté de ceux qui les gardaient. Lorsque les meurtriers furent arrivés à l'Abbaye avec les cadavres des prêtres, ils y trouvèrent un renfort d'assassins envoyés par la Commune. Il y avait cent quatre-vingts prêtres enfermés au couvent des Carmes de la rue de Vaugirard. Dès le 1er septembre des bandits salariés, hurlant autour du couvent, avaient annoncé leur tragique sort aux prisonniers ; ceux-ci avaient paisiblement continué leurs prières et leurs exercices de piété. Les plus remarquables d'entre eux étaient MM. Dulau, archevêque d'Arles, vieillard de quatre-vingt-sept ans ; de la Rochefoucauld frères, l'un évêque de Saintes, l'autre de Beauvais ; ce dernier, qu'on avait probablement oublié, n'avait pas été incarcéré ; lorsqu'il apprit l'arrestation de son frère il avait réclamé le droit de se rendre avec lui en prison. Les trois prélats avaient été députés aux états généraux et s'étaient acquis la vénération de leurs diocésains par leur piété et leurs vertus. Il se trouvait en outre parmi les victimes le Père Hébert, coadjuteur du général de la congrégation des Eudistes, confesseur de Louis XVI ; des vicaires généraux, des curés, etc., qui s'étaient distingués par leur vie charitable et pieuse. Tous ces prêtres, réunis dans la chapelle des Carmes, s'étaient mutuellement confessés les uns aux autres et avaient dit ensemble les prières des agonisants. Le 2 septembre, vers quatre heures du soir, parurent dans l'église deux commissaires municipaux qui ordonnèrent aux prêtres de les suivre dans le jardin. Ceux-ci, convaincus que leur dernière heure était arrivée, tombèrent à genoux, en demandant l'absolution générale à l'archevêque d'Arles.

L'archevêque monta les marches du maître-autel, et, après avoir adressé quelques mots à ses confrères, il leur donna la bénédiction. Alors les prêtres se rendirent dans le jardin, marchant hiérarchiquement en trois groupes. A ce moment ils furent rejoints par Maillard et une bande d'assassins, à la tête desquels étaient deux étrangers, Lazuski et Rotondo, et le héros de la Bastille, Rossignol. La foule d'ouvriers qui les suivaient s'arrêta à la porte, retenue par un reste de crainte respectueuse. Les premiers assassins qui avaient pénétré dans l'enceinte demandèrent : « Où est l'archevêque d'Arles ? » L'abbé de la Pannonie s'approcha, les regards baissés, espérant que les assassins le prendraient pour l'archevêque ; mais son âge fit reconnaître aux bourreaux qu'il n'était pas celui qu'ils cherchaient. Ils s'adressèrent au plus vieux des prêtres, qui priait en ce moment devant une croix de pierre. Lorsque l'archevêque s'entendit nommer il se leva, s'avança lentement, les bras croisés sur la poitrine, et dit aux assassins : « Je suis celui que vous cherchez ; prenez-moi pour victime, mais épargnez ces dignes prêtres, qui prieront pour vous sur la terre tandis que je prierai pour vous devant l'Éternel. » Saisis d'une terreur respectueuse les assassins n'osèrent point porter la main sur lui ; ils s'interrogeaient les uns les autres, lorsqu'un misérable, dont la langue trahissait l'origine étrangère, lança un coup de sabre à travers le visage de l'archevêque, et immédiatement après mille coups se succédèrent et achevèrent la victime. Ainsi

mourut martyr le dernier archevêque d'Arles, comme, quatorze siècles auparavant, était tombé S. Trophime, qui le premier avait annoncé l'Évangile dans cette ville.

Les meurtriers tirèrent alors sur le reste des prêtres comme sur des bêtes fauves, les poursuivant sur les arbres, derrière les murailles, partout où ils s'étaient réfugiés. Avant de les frapper de leurs sabres ou de leurs piques les meurtriers ne manquaient pas de leur crier qu'ils seraient épargnés s'ils prêtaient serment à la constitution; mais tous refusèrent de jurer et reçurent la mort en confessant leur foi.

Trente-quatre prêtres environ s'échappèrent, à la faveur de la nuit, à travers les jardins de la rue Cassette; parmi eux se trouvait l'abbé de la Pannonie. Ils furent recueillis par les charitables habitants du quartier. Pendant ce temps trois cents gardes nationaux faisaient tranquillement l'exercice dans le jardin du Luxembourg, sans qu'il leur vînt en pensée de porter secours aux malheureux qu'on égorgeait presque sous leurs yeux.

Les 2 et 3 septembre 90 prêtres furent massacrés dans le séminaire de Saint-Firmin, 30 à la Salpêtrière et à la Force, 214 au Châtelet: 440 prêtres furent ainsi égorgés en une semaine, par leurs compatriotes, au sein d'une capitale qui se vantait d'être un foyer de lumières (1). Les prêtres qui se trouvaient dans les prisons de l'Abbaye fournirent le plus grand chiffre de victimes aux septembriseurs. On y distinguait le Père Lenfant, Jésuite et prédicateur célèbre, et l'abbé de Rastignac, vicaire général d'Arles. « Le 3 septembre, lundi, à 10 heures du matin, raconte un témoin oculaire échappé par miracle à la mort, le P. Lenfant et l'abbé de Rastignac entrèrent dans le vestibule de la chapelle où nous étions enfermés. Ils nous annoncèrent que notre dernière heure était venue, et nous engagèrent à nous recueillir pour recevoir l'absolution qu'ils allaient nous donner. Une commotion électrique, qui ne peut s'expliquer, nous précipita tous, les mains jointes, à terre, et nous reçûmes leur bénédiction. Lorsque le moment de la mort fut venu pour le Père Lenfant il éleva les mains au ciel et dit : Mon Dieu, je vous remercie de pouvoir vous sacrifier ma vie comme vous avez sacrifié la vôtre pour moi. Il se jeta à genoux et expira sous les coups des meurtriers, qui, en même temps, assommèrent l'abbé de Rastignac. C'était un vieillard de près de 80 ans, auteur de plusieurs ouvrages estimés, qui n'avait plus qu'un souffle de vie physique, mais dont l'âme était animée d'une ardeur juvénile. » Quelques autres prêtres de l'Abbaye, qui ne portaient pas le costume ecclésiastique, aboli depuis deux ans, furent interrogés par les agents de la municipalité. Êtes-vous prêtres? leur disait-on. Tous répondirent : Oui, nous le sommes. Un mensonge pouvait les sauver de la mort, mais ils confessèrent tous leur foi comme les premiers Chrétiens. On évalue le nombre des victimes des journées de septembre à 10,000. Les meurtriers reçurent officiellement une solde de 24 francs. Ce long et affreux massacre avait fait de ces meurtriers de véritables bêtes féroces; il ne leur suffisait plus de tuer; une cruauté satanique pouvait seule les satisfaire. Au séminaire de Saint-Firmin, les assassins, au nombre de 20 à 30, poursuivirent les prêtres à travers les corridors, dans les cellules, et les précipitèrent vivants par les fenêtres, sur une rangée de piques et de baïonnettes qui les attendaient au moment de leur chute. Des femmes, auxquelles les égor-

(1) Cf. *les Confesseurs de la Foi dans l'Égl. gallic.*, par l'abbé Carron, t. I, p. 49 sq.

geurs procurèrent cette récréation, les achevèrent et les traînèrent dans les ruisseaux de la rue (1). C'est de cette manière que mourut l'abbé Gros, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet. Lorsque les égorgeurs l'eurent jeté dans la rue, une femme, qui portait une robe que le curé lui avait procurée quelques jours auparavant, s'approcha de lui et l'acheva en le frappant à coups de bûche (2). Les mêmes massacres eurent lieu au couvent des Bernardins. Des arrêts de mort étaient partis de Paris pour toute la France; ces ordres furent exécutés, cependant avec moins de fureur et sur une moindre échelle, à Meaux, Reims, Lyon, Marseille, Orléans, Versailles, Châlons. Parmi les victimes de Versailles on compta, le 9 septembre, M. de Castellane, évêque de Mende depuis 1768 (3). Il avait rendu les plus grands services à son diocèse. Il avait été amené prisonnier huit mois auparavant. Au moment où on le transportait à Versailles avec plusieurs autres prisonniers, il engagea ses compagnons d'infortune à se confesser; tous lui obéirent. Lorsqu'ils eurent terminé le pieux évêque leur dit : « Si je me trouvais en présence de toute la terre je lui demanderais pardon de mes fautes. Je prie Dieu de me faire miséricorde. » A ces mots il se mit à genoux et toucha de son front le sol de l'église. Le lendemain le peuple en fureur se précipita sur les prisonniers, les massacra et coupa leurs corps en mille pièces. Le cadavre du vénérable évêque fut jeté, avec celui de ses compagnons d'infortune, le 10 septembre, dans un égout du cimetière de Saint-Louis.

Ainsi l'Église de France fut, durant ces jours de terreur, glorifiée par des martyrs aussi illustres que nombreux, qui lavèrent dans leur sang les taches de leur vie passée et donnèrent au monde de merveilleux exemples de courage et de piété. Ce furent ces martyrs qui, dans un pays désolé par l'athéisme et le matérialisme, ressuscitèrent les idées chrétiennes par leur foi héroïque et leur dévouement sans réserve. On avait si souvent répété qu'on avait fini par croire, durant le dix-huitième siècle, que le Christianisme était usé et mort; aussi fut-on singulièrement étonné de voir le clergé d'un peuple si léger manifester subitement en face de la mort l'énergie d'une invincible conviction. On peut dater de cette époque la rénovation du sentiment religieux en France. Dès qu'il y eut des martyrs il y eut des fidèles. On fut surpris de ce phénomène inattendu, parce qu'on ne songea pas qu'il est dans la nature du Christianisme, là où il est profondément enraciné, d'être rajeuni par le sang de ses confesseurs (1).

Tandis que ces victimes choisies s'offraient au Ciel pour l'Église de France, le décret du 6 août avait condamné à la déportation à la Guiane tous les prêtres non assermentés. Des milliers de prêtres émigrèrent, se répandirent dans tous les pays de l'Europe et furent partout accueillis avec bienveillance.

Le Pape Pie VI fit ce qui était en son pouvoir pour venir au secours de l'Église de France; il n'avait jamais détourné ses regards paternels de cette fille aînée de l'Église romaine. Le 18 août 1791 il transmit des pouvoirs extraordinaires aux évêques de France. Le 26 septembre les archevêques de Paris, de Lyon et de Vienne, et les évêques les plus vieux de chaque pro-

(1) Lamartine, *Hist. des Girondins*, t. III, p. 252.

(2) Caron, *les Confesseurs de la Foi*, t. I, p. 123.

(3) Caron, l. c., p. 124.

(1) Arnd, l. c., t. III, p. 72.

vince reçurent des pouvoirs plus particuliers encore. Le même jour le Saint-Père rendit une décision sur diverses questions qui lui avaient été soumises et tint un consistoire secret dans lequel il accepta la démission du cardinal de Loménie.

Le 19 mars 1792 le Pape adressa au clergé et à la nation française un bref dans lequel il louait la fermeté et le zèle des évêques, des prêtres et des fidèles; il remerciait les ecclésiastiques du second ordre de leur attachement au Saint-Siége, ainsi que tous ceux d'entre eux qui avaient rétracté le serment prêté d'abord à la constitution civile. Ces rétractations se renouvelaient chaque jour; aussi ceux qui persévéraient dans leur première erreur étaient-ils couverts d'une honte indélébile, que ne leur épargnaient pas même ceux qui les avaient poussés au mal. Quelques évêques constitutionnels s'étaient convertis; celui de Rouen avait renoncé à son siége, d'autres avaient pris la fuite. Malheureusement presque tous les siéges épiscopaux étaient occupés par des intrus. Le Pape les exhorta de nouveau à rentrer en eux-mêmes, sous peine de se voir frappés d'excommunication. Le 19 avril les évêques légitimes et les administrateurs des diocèses obtinrent tous des pouvoirs particuliers. Le 18 juin le Pape écrivit de nouveau aux évêques, leur donnant le pouvoir d'absoudre les prêtres intrus et leur indiquant la forme de cette absolution, en se réservant le pouvoir d'absoudre les évêques. En même temps il démentait un bref que lui attribuaient les schismatiques.

Le 8 août Pie VI écrivit à l'empereur François II, nouvellement élu, pour l'engager à mettre un terme aux troubles religieux de l'Église de France. La guerre avait déjà été déclarée par la France à l'Autriche et avait même commencé. Il était, disait le Pape, d'une haute importance pour l'empereur de contenir par les armes un peuple ennemi de toutes les puissances continentales, de rétablir l'ordre dans l'Église et le royaume de France, et de remettre le Pape en possession des provinces qu'on lui avait enlevées. Le Pape Pie VI accueillit avec la plus grande bienveillance les prêtres émigrés et pourvut à l'entretien de plusieurs milliers d'entre eux qui s'étaient réfugiés dans ses États.

Il écrivit à ce sujet, le 10 *octobre*, une encyclique aux évêques des États romains, leur mandant que les couvents et les établissements pieux de Rome avaient, d'après ses ordres, *fourni* aux émigrés le logement et la nourriture, avec une générosité digne des premiers siècles de l'Église, mais que, ces prêtres ne pouvant pas être tous entretenus à Rome, il engageait les couvents et les pieux établissements des provinces à prendre part à cette œuvre de charité, chacun suivant ses moyens. Le 21 novembre le Pape envoya aux archevêques, évêques, abbés et abbesses, aux chapitres, au clergé régulier et séculier d'Allemagne, une encyclique dans laquelle, après avoir loué l'hospitalité exercée envers les prêtres émigrés, il exhortait les membres du clergé allemand à accueillir leurs frères chassés de France. « Nous ne pouvons nous empêcher, dit le Pape, non-seulement d'accorder des louanges aux princes catholiques, aux évêques, aux nations, qui, éclairés par la lumière de l'Évangile et animés de l'ardeur de la charité chrétienne, ont reçu généreusement les confesseurs de la foi, les ont entretenus à leurs frais, mais encore de proclamer la charité des nations et des princes non catholiques, et surtout du roi d'Angleterre et de son peuple, qui tous, conformément à la parole de S. Ambroise, dirigés par l'amour du

prochain, ont soutenu, protégé les émigrés en luttant à l'envi avec les anciens Romains, qui tenaient à honneur de laisser leurs maisons ouvertes à toute heure aux hommes de bien. » En effet l'Angleterre, si hostile au Catholicisme, accueillit à bras ouverts les prêtres émigrés et en entretint généreusement plus de 8,000. Ils trouvèrent de même une généreuse hospitalité en Allemagne, au nord comme au sud, parmi les protestants comme parmi les Catholiques.

Enfin nous voyons, d'après la même encyclique, que M. de Juigné, archevêque de Paris, ainsi que les évêques de Cominges, de Nîmes, de Saint-Malo, de Tréguier et de Langres, furent accueillis à Constance et dans les couvents voisins de Kreuzlingen et de Pétershausen, et qu'ils écrivirent au Pape, le 1er novembre, pour qu'il recommandât les prêtres émigrés à la bienveillance de l'Église germanique.

La Suisse, l'Espagne et la Hollande furent également hospitalières envers les prêtres émigrés. La philanthropie et la charité chrétienne rivalisaient de zèle pour accueillir et secourir les victimes de la Révolution, jusqu'au jour où la justice de Dieu appesantie sur la France sembla apaisée, et où les bourreaux qui avaient immolé tout ce que la France avait de noble et de pur par la naissance et la vertu se furent entr'égorgés eux-mêmes. La domination de la Convention et de la Terreur commença avec les journées de septembre. Dans le courant des deux terribles années 1793 et 1794 des centaines de prêtres, qui étaient demeurés en France ou qui y avaient été retenus malgré eux, furent exécutés ou secrètement égorgés. Quant aux hommes qui régnaient sur la France par la terreur, et dont toute la sagesse gouvernementale consistait à se débarrasser le plus promptement possible de leurs adversaires, on peut leur appliquer le mot de Tacite : *Perniciem aliis ac postremo sibi invenere* (1). Ils persécutaient la liberté comme la foi; leur religion était le fanatisme de l'impiété. Ils haïssaient mortellement quiconque croyait en Dieu, à plus forte raison quiconque adorait le Christ, Sauveur du monde, et n'avaient de cesse qu'il ne fût rayé de la liste du genre humain. La philosophie et la littérature du dix-huitième siècle avaient répandu dans les cœurs non-seulement l'indifférence et le doute, mais la haine et la négation orgueilleuse et absolue de toute foi. Les écrivains, emportés par la chaleur de la polémique, ne savaient certainement pas quelles catastrophes ils provoquaient. Ils s'imaginaient n'enseigner que l'incrédulité; les invectives n'étaient dans leur bouche qu'une exagération de langage; leurs indignes sorties prouvaient simplement un manque de goût et de mesure. Mais, quand pendant vingt ans on avait pris pour mot d'ordre, en parlant de la religion, « Écrasons l'infâme! » quand on en était venu jusqu'à « désirer étrangler le dernier des rois avec les entrailles du dernier des prêtres; » quand des écrits renfermant de pareils principes étaient devenus classiques pendant toute une génération, il devait nécessairement arriver que les esprits grossiers perdissent non-seulement la foi et le respect, mais tout sentiment de patience et de justice. La vivacité du langage avait habitué l'imagination à ne reculer devant aucune exagération. La plèbe des beaux-esprits ne pouvait plus prononcer le nom d'un prêtre sans l'accompagner d'expressions de mépris et d'outrage; elle s'imaginait s'affran-

(1) Cf. de Barante, *Hist. de la Convention nation.*, t. I, p. 9, 1851.

chir d'un joug tyrannique et séculaire, se prémunir contre une Saint-Barthélemy nouvelle et contre les bûchers de l'Inquisition, en poursuivant de malheureux prêtres que leur habit seul signalait à la haine (1).

Le 21 septembre la Convention nationale ouvrit ses séances; son premier soin fut d'abolir la monarchie et de proclamer la république. L'abbé Grégoire, évêque constitutionnel, joua un rôle important à cette époque (2). La monarchie abolie, on data l'ère nouvelle de l'an Ier de la république; puis on commença le procès du roi, et le malheureux monarque fut exécuté le 21 janvier 1793. Louis XVI mourut comme un saint et expia par son sang les fautes de ses pères et de son peuple. Il fut assisté à sa mort par l'abbé Edgeworth, vicaire général de Paris, qui n'avait pas prêté serment et qui était resté caché jusqu'à ce moment. En entrant chez le roi il se jeta à ses pieds, mais le roi le releva immédiatement et versa avec lui des larmes d'attendrissement. Il lui demanda aussitôt avec un grand intérêt des nouvelles du clergé français, de plusieurs évêques, et surtout de l'archevêque de Paris, et pria l'abbé Edgeworth d'assurer le prélat qu'il mourait fidèlement attaché à sa personne (3). Arrivé au haut de l'échafaud le roi parla au peuple. « Français, s'écria-t-il à haute voix, je meurs innocent des crimes dont on m'accuse. Je pardonne aux auteurs de ma mort, et je prie le Ciel que mon sang ne retombe pas sur la France. » Il voulut ajouter d'autres paroles, mais un roulement de tambours, ordonné par Santerre, couvrit sa voix, et l'abbé Edgeworth, s'adressant une dernière fois au roi, lui dit : « Fils de saint Louis, montez au ciel (1). » A peine son sang eut-il coulé que des hommes du peuple trempèrent leurs piques et leurs mouchoirs dans le sang du roi, se répandirent à travers la ville en criant : *Vive la République, vive la nation !* et s'approchèrent des portes du Temple pour faire parade devant la reine de la joie sauvage que la multitude témoigne à la naissance, au couronnement et à la chute de tous les princes (2).

Le plus noble sang avait été versé; la Révolution eut plus que jamais soif de sang, et plus elle s'en enivra, plus elle en fut avide. La Convention, pour anéantir la royauté, résolut d'en abolir toute espèce de souvenir. Les journées du 31 mai et du 2 juin succédèrent au 21 janvier; les Girondins s'enfuirent ou furent emprisonnés. Ceux qui s'échappèrent moururent presque tous d'une mort violente. L'exécution des Girondins fut retardée jusqu'au 31 octobre. On les avait enfermés au couvent des Carmes, où tant de prêtres avaient été égorgés le 2 septembre 1792. Les portes, fermées depuis 1793, furent ouvertes pour la première fois, en 1847, à l'auteur de l'*Histoire des Girondins*, M. de Lamartine. Les inscriptions qu'il y trouva sur les murs, tracées la plupart avec du sang, prouvent que les Girondins étaient, si l'on veut, de fiers républicains, de courageux stoïciens, mais que le Christianisme leur était tout à fait étranger. Des Carmes ils furent transférés à la Conciergerie, où ils célébrèrent ensemble, la dernière nuit de leur vie, un banquet devenu célèbre, et peut-être plus fabuleux qu'historique. Un prêtre, nommé Lambert, les attendait au sortir de la prison,

(1) Barante, l. c., t. I, p. 197.
(2) *Voy.* GRÉGOIRE.
(3) Thiers, *Hist. de la Révol. franç.*, t. III, p. 427.

(1) Quelques historiens contestent l'authenticité de ces paroles.
(2) Thiers, l. c., p. 434. Barante, l. c., t. II, p. 243.

dans l'espoir que l'un ou l'autre désirerait les consolations de la religion (1) ; ils affichèrent en général une joie affectée. Cette gaieté forcée, au moment de paraître devant Dieu, n'était digne ni de la vie qu'ils quittaient, ni de l'immortalité qui les attendait. Brissot ne voulut point accepter les consolations de l'Église que lui offrit Lambert, qui était son ami. La plupart demeurèrent également inaccessibles aux sollicitations pieuses et amicales du prêtre. Quelques-uns se jetèrent à genoux et obtinrent l'absolution, après une courte confession. L'abbé Émery sollicita aussi au repentir l'évêque constitutionnel du Calvados, Fauchet, qui consentit à se confesser. Après Fauchet l'abbé Émery entendit la confession de Sillery. Les Girondins, en se rendant au lieu de l'exécution, entonnèrent *la Marseillaise*, qu'ils chantèrent durant toute la sanglante tragédie. Le dernier qui mourut, et le plus célèbre d'entre tous, fut Vergniaud, qui le dernier aussi fit entendre le chant lugubre.

Peu avant la mort des Girondins, le 16 octobre, l'échafaud avait vu tomber la tête de la reine Marie-Antoinette. Elle avait écouté paisiblement, durant le funèbre trajet, les exhortations d'un prêtre jureur qui l'accompagnait, et avait jeté un regard indifférent sur le peuple, qui avait si souvent applaudi sa grâce et sa beauté, et qui applaudissait avec la même ardeur à sa dernière heure. Elle reçut, en passant devant la fenêtre d'une maison qui lui avait été désignée, l'absolution d'un prêtre non assermenté, dont un mouvement inintelligible pour le peuple lui fit reconnaître la présence. Elle ferma les yeux, inclina la tête, et, comme elle ne pouvait se servir de ses mains, qui étaient attachées, elle fit le signe de la croix sur sa poitrine par un triple mouvement de la tête. Les spectateurs crurent qu'elle priait. Une joie intime et un calme profond éclatèrent alors sur son visage (1). Le duc d'Orléans, Philippe-Égalité, termina sa vie sur la guillotine, le 6 novembre. Il n'avait pû empêcher qu'un sang royal coulât dans ses veines, et, quoiqu'il eût épouvanté ses amis en votant la mort du roi, ses amis l'envoyèrent à l'échafaud. Avant sa mort deux prêtres, l'abbé Lambert et l'abbé Lothringer, s'approchèrent de lui; il les repoussa durement tous deux. Cependant l'abbé Lothringer l'accompagna jusqu'au dernier moment. Le chariot sur lequel il était placé s'arrêta assez longtemps devant le Palais-Royal, son ancienne demeure; cette vue l'ébranla. A l'aspect de l'échafaud le duc d'Orléans s'inclina devant le prêtre et dit quelques mots qui se perdirent dans le bruit de la foule et le mystère du sacrement. Il reçut avec respect et recueillement le pardon du Ciel à quelques pas de l'échafaud où Louis XVI avait proclamé qu'il pardonnait à tous ses ennemis (2).

Quelques jours après, la Convention abolit solennellement le Christianisme dans Paris. Tous les signes extérieurs de la religion furent effacés; l'image de la Ste Vierge fut enlevée partout; toutes les statuettes de la Vierge qui se trouvaient dans des niches aux maisons, aux coins des rues, furent remplacées par des bustes de Marat et de Lepeletier (3). Gobel, le soi-disant évêque de Paris, parut, avec ses grands-vicaires, à la barre de la Convention nationale, et dit : « Moi, Gobel, fils du peuple, autrefois curé de Porentruy, envoyé par le clergé à l'Assem-

(1) Lamb., p. 31.

(1) Lamart., t. VI, p. 268.

(2) Id., t. VII, p. 48.

(3) Thiers, l. c., t. V, p. 457.

blée constituante, élevé plus tard à l'archevêché de Paris, je n'ai pas un instant cessé d'obéir au peuple. J'ai accepté les fonctions que ce peuple m'avait confiées, et je lui obéis de nouveau en venant aujourd'hui renoncer à ces fonctions » (9 novembre). A ces mots il déposa sur le bureau sa mitre, sa croix et son anneau (1). On décréta formellement que la religion catholique était à jamais abolie et serait remplacée par le culte de la Raison. Les sections de Paris se réunirent et déclarèrent, les unes après les autres, qu'elles renonçaient à toutes les erreurs de la superstition et qu'elles ne reconnaissaient plus que le culte de la Raison. On dépouilla les églises de leurs ornements et de tous les objets précieux; les communes envoyèrent des députations déposer à la barre de la Convention l'or et l'argent qu'on avait enlevés aux sanctuaires les plus fréquentés. La parole de Dieu fut remplacée dans les assemblées religieuses du culte nouveau par l'explication de la Déclaration des Droits de l'homme, par la lecture des bulletins de l'armée, par le récit des événements extraordinaires qui s'étaient présentés durant la semaine, enfin par des discours de morale. Le tout était entremêlé d'hymnes républicaines et d'airs patriotiques (2).

Les églises furent pendant quelque temps fréquentées par une foule de curieux. Des représentations théâtrales avaient remplacé les cérémonies catholiques. Des femmes, qu'on ramassait dans les rues, étaient placées sur des autels improvisés, où elles figuraient la Raison. L'infâme Chaumette, en inaugurant une de ces déesses, dit : « Nous avons abandonné de vaines idoles pour cette image vivante de la Raison, chef-d'œuvre de la nature (3). »

(1) Thiers, l. c., p. 462.
(2) L. c., p. 467.
(3) L. c., p. 468.

— Non-seulement les monuments qui rappelaient la monarchie durent être détruits et le furent, autant que possible; mais tous les monuments chrétiens du passé furent condamnés. Les églises durent être rasées. Le Panthéon même, qui avait été une église, ne devait pas échapper à la proscription générale. Des troupes de bandits parcouraient le territoire, et, au désespoir des paisibles habitants, détruisirent les monuments qu'ils rencontrèrent. C'est ainsi que fut abattue l'église de Notre-Dame de Boulogne-sur-Mer, patronne des matelots. Une foule d'églises et de pieux établissements disparurent. Partout on mutila les sculptures. On délibéra pendant plusieurs jours, au conseil municipal de Paris, s'il ne fallait pas brûler la Bibliothèque nationale, célèbre dans le monde entier. Le peuple était saisi du vertige de la destruction. Dieu voulut démontrer ce que pouvait devenir un peuple impie; mais il abrégea les jours de deuil, sans quoi il ne serait pas resté pierre sur pierre en France.

On ne peut s'étonner, d'après ces précédents, de voir la Révolution abolir les droits des communautés, comme ceux des particuliers, à toute espèce de propriété, abolir le droit d'hérédité, les droits de famille. La patrie seule fut propriétaire : elle n'héritait pas, car elle possédait tout; devant la patrie il n'y avait plus de parents, plus d'enfants, plus d'autorité des uns sur les autres, plus d'obligations de ceux-ci envers ceux-là; l'État seul constituait la famille. La Convention décréta que les biens des hôpitaux et des établissements de bienfaisance appartenant à l'État seraient administrés et vendus suivant les lois régissant les domaines nationaux (11 juillet 1794). Elle décréta en outre que les biens meubles et immeubles des communes seraient administrés et aliénés

comme les autres biens nationaux (24 août et 13 septembre 1793). C'était, on le voit, tout simplement l'application du communisme.

Le 7 mars 1793 la Convention statua que la *liberté* de disposer de ses biens par testament ou par actes de donation en ligne directe serait *abolie*; qu'ainsi tous les descendants auraient le même droit au partage de la fortune de leurs ascendants. Les enfants nés hors mariage étaient assimilés aux enfants légitimes (décret du 4 juin 1793). On attribua à beaucoup de ces *lois une action* rétroactive remontant jusqu'en 1789. On comprend sans peine que la législation révolutionnaire dut enlever toute dignité au mariage, en faire un contrat purement civil, qu'on pouvait dissoudre à son gré et à toute heure. Tout ce qui était ancien s'écroulant, pourquoi le mariage, qui datait de tant de milliers d'années, aurait-il subsisté? L'acte de mariage, désormais purement civil, était dressé par la municipalité. Du reste la loi reconnut à tout Français le droit de faire rompre ce contrat, à sa guise et suivant son caprice, dès le moment où il se croirait entravé dans sa liberté. Le premier article de la loi portait: « Le divorce a lieu par le consentement mutuel des deux époux. » Les enfants n'entraient pas en ligne de compte. La société française de 1792, telle qu'elle était représentée par l'*Assemblée législative*, semblait ne pouvoir se rassasier de l'idée de la liberté; elle crut devoir respecter à tout prix la liberté individuelle des époux, et leur assurer, par conséquent, le droit de violer la première de leurs obligations, celle qui les attache par le lien le plus intime à leurs propres enfants (1). Ceux qui voulaient se séparer n'avaient qu'à comparaître devant l'autorité qui avait sanctionné le contrat, et le maire, à la demande des ci-devant époux, était tenu de proclamer la dissolution du mariage, sans avoir à faire la moindre enquête à ce sujet (1). Mais, si l'une des parties ne consentait pas au divorce, comment la loi sauvegardait-elle sa liberté individuelle? La loi se rangeait du côté de celui qui voulait la plus grande somme de liberté, du côté de celui qui demandait le divorce. Il n'avait qu'à articuler pour prétexte l'incompatibilité d'humeur et de caractère, et sa partie était gagnée. C'est là ce qui distingua le contrat de mariage des autres contrats civils; car ceux-ci ne pouvaient être annulés sans le consentement des deux parties contractantes, tandis que, pour le mariage, l'antipathie, le dégoût de l'un des conjoints annulait toute promesse, toute convention réciproque. On introduisait ainsi le droit de l'insurrection dans le sein des familles; on précipitait le foyer domestique dans le chaos où l'on avait entraîné la société politique. Une femme, dit Montlosier, qui est veuve pendant que son mari est en vie; un homme qui est veuf de la femme d'un autre; un fils qui est condamné à n'appartenir plus à sa mère; une mère réduite à ne plus jouir de son fils, ce sont là les conséquences fatales du divorce. Par le divorce la jeune fille a pour rivales, non plus les jeunes filles de son âge, mais les femmes de tout âge. Par le divorce le jeune homme peut choisir sa femme parmi toutes les femmes, mariées ou non mariées (2).

Que résulta-t-il de cette loi? Elle fut publiée vers la fin de 1792, et, dans les

(1) Albert du Boys, *des Principes de la Révolution française*, p. 228.

(1) Loi du 20 septembre 1792, art. 4, 5.

(2) Montlosier, *de la Monarchie française*, t. IV, p. 260. De Bonald, *du Divorce au dix-huitième siècle*, 1818, p. 182.

premiers mois de 1793, le nombre des divorces, à Paris, s'éleva au tiers de celui des mariages contractés dans le même espace de temps. Ainsi la Révolution réalisait dès lors le communisme et le socialisme qu'on a prônés et tenté de ressusciter dans les temps modernes. Elle n'eut cependant pas le loisir de les introduire complétement dans les mœurs. La réaction vint interrompre le progrès du mal (1).

Vers la fin de 1793 les exécutions se multiplièrent non-seulement à Paris, mais dans toute la France. Tout prêtre non assermenté, qui était découvert et n'était pas déporté, était exécuté. Le nombre des prêtres mis à mort en 1793, et dont l'abbé Caron rend compte dans son livre des *Confesseurs de la foi de l'Église gallicane*, fut considérable. A Lyon surtout la proscription fut effrayante. Un décret de la Convention avait ordonné que cette ville serait complétement rasée (2). Dans le Midi, en Vendée, en Alsace, on n'épargna pas les membres du clergé. Ainsi, en Alsace, dans le seul mois de décembre 1793, on exécuta : 1° à Colmar, Joseph Thomas, de Guebwiller; 2° à Strasbourg, Jean-L.-F. Beck, vicaire de la cathédrale; 3° Daniel Frei; 4° Bernardin Saglio, directeur du séminaire de Strasbourg, mort confesseur de la foi dans la forêt de Hagueneau. Les exécutions furent encore plus nombreuses en 1794, mais elles ne frappèrent plus uniquement les prêtres catholiques ; elles atteignirent même les prêtres constitutionnels ou assermentés. Fauchet, leur chef, avait déjà succombé; Gouttes, qui contribua si activement, avec Grégoire, à l'établissement du schisme, avait fini sur l'échafaud; Héraudin, Dillon et d'autres jureurs attendaient leur fin en prison. Gobel, l'apostat, approchait du terme de sa triste carrière.

Le 1er décembre 1793 il y avait dans les prisons de Paris 4,130 détenus. En janvier 1794 l'évêque constitutionnel de Lyon, Lamourette, fut exécuté à Paris, tandis que l'archevêque catholique, M. de Marbeuf, qui avait trouvé un asile à l'étranger, entretenait une correspondance active avec les prêtres de Lyon restés fidèles. Les exécutions durèrent cinq mois à Lyon ; 3,000 personnes furent immolées, parmi lesquelles beaucoup de femmes qui avaient offert un asile aux prêtres; 1,700 maisons furent rasées.

Le 1er janvier 1794 il y avait 6,000 détenus dans les prisons de Paris. Robespierre exerçait une dictature absolue. Le 21 janvier, anniversaire de la mort de Louis XVI, fut célébré comme une fête nationale. Tandis qu'on faisait tomber six têtes sur la place de la Révolution, en mémoire de la mort du tyran, la Convention nationale, assistant à l'exécution, avec toutes les autorités, chantait *la Marseillaise*. A la même époque Robespierre fit exhumer les restes des rois de France de l'abbaye de Saint-Denis; leurs ossements arrachés de leurs tombeaux furent jetés pêle-mêle dans une fosse remplie de chaux vive, Robespierre venait chaque jour assister à ce travail. Les provinces imitaient Paris ; les cercueils des princes et des personnages éminents de chaque localité étaient ouverts, profanés, et leurs restes jetés au vent (1). Le 15 février, jour où fut publiée la loi de sûreté gé-

(1) Les atteintes portées par la Révolution à la propriété et à la famille sont parfaitement exposées dans un ouvrage moderne, intitulé : *des Principes de la Révolution française, considérés comme principes générateurs du socialisme et du communisme*, par Albert du Boys, ancien magistrat, Lyon, 1851.

(2) Cf. *Lyon en 1793*, par Ed. Badon, 1847.

(1) Cf. Lamartine, *les Girondins*, t. VII p. 294.



nérale, Robespierre touchait à l'apogée de sa puissance. La vie d'une nation de vingt-sept millions d'âmes était entre ses mains. Saint-Just, son fidèle complice, dénonça, dans son rapport du 13 mars, trois espèces d'ennemis de la République : les ultrarévolutionnaires, les corrompus et les modérés. Robespierre pouvait faire entrer dans l'une ou l'autre de ces catégories tous ceux dont il voulait se débarrasser. A la première classe appartenaient les Hébertistes, qui dominaient dans la Commune de Paris et s'étaient affichés par leur odieux cynisme, leur haine de tout ce qui était chrétien et leur culte de la Raison. Le 24 mars vingt-quatre ultra-révolutionnaires payèrent de leur vie la guerre qu'ils faisaient à Robespierre; à leur tête étaient Hébert (1), Anacharsis Clootz, le philosophe cosmopolite, Vincent, Ronsin, Momoro. Ils furent suivis, d'abord en prison, puis sur l'échafaud, par les autres membres de la secte : Gobel, l'évêque, Chaumette, le missionnaire du culte de la Raison (2). Le 5 avril Robespierre fit monter à l'échafaud les corrompus, et parmi eux le terrible et puissant Danton, le principal auteur des journées de septembre. Le décret qui condamnait Danton et son parti portait : « La Convention nationale, entendu le rapport du Comité de Salut public, met en accusation Camille Desmoulins, Hérault de Séchelles, Danton, Philippeaux, Lacroix, reconnus coupables, avec Orléans et Dumouriez, Fabre d'Églantine, ennemis de la République, d'avoir pris part à un complot ayant pour but le rétablissement de la monarchie, l'anéantissement de la représentation nationale et de la République. Elle ordonne en conséquence qu'ils comparaîtront devant la justice.» Comparaître devant la justice et monter à l'échafaud était alors une seule et même chose. Pas une voix n'osa s'élever dans la Convention en faveur de Danton, l'homme de la Terreur. L'épouvante avait tellement glacé tout le monde que l'arrêt de mort de Danton et de son parti fut unanimement accepté. Un même chariot conduisit au lieu de l'exécution Danton et treize de ses partisans, parmi lesquels se trouvait l'ex-capucin Chabot. Les dernières paroles de Danton au bourreau furent : « Tu montreras ma tête au peuple, elle en vaut la peine. » L'exécuteur des hautes-œuvres réalisa sa volonté; le peuple battit des mains. Ainsi finissent ses favoris (1). On espérait que la mort de Danton, l'ennemi le plus formidable de Robespierre, calmerait la soif de sang de ce despote révolutionnaire; mais sa cruauté sembla plutôt surexcitée que calmée. Vingt-sept accusés des divers partis furent condamnés à mort en même temps; parmi eux se trouvaient Gobel, Chaumette et la femme d'Hébert, ancienne religieuse (13 avril). Les religieuses qui étaient restées fidèles à leurs vœux étaient également entraînées en masse à l'échafaud. Le nombre des exécutions croissait de jour en jour; à la fin de mai on ne comptait plus les victimes. La noblesse, le clergé, la magistrature, tous les membres du parlement de Paris, tous les anciens receveurs généraux furent arrachés à leurs châteaux, à leurs églises, à leurs asiles, jetés dansl es prisons de Paris, menés à la mort. Un mois avant la fin de Danton on avait entassé 8,000 suspects dans les prisons de Paris. Durant une seule nuit on arrêta trois cents familles nobles du faubourg Saint-Germain; leur nom et leur rang suffisaient pour les faire condamner à mort. On donnait chaque jour au peuple le spectacle d'un mas-

(1) *Voy.* Hébert.
(2) Thiers, t. VI, p. 185.

(1) Lamart., t. VIII, p. 45.

sacre nouveau ; 4,000 têtes tombèrent en quelques mois. Un jour on amena à l'échafaud une troupe de jeunes filles vêtues de blanc, dont la plus âgée avait 18 ans. Le lendemain elles furent remplacées par toutes les religieuses de l'abbaye de Montmartre, ayant à leur tête leur abbesse, issue de la maison de Montmorency. Rangées autour de leur supérieure, elles entonnèrent d'une voix douce de pieux cantiques, et leurs chants ne cessèrent qu'avec la vie de la dernière des victimes. Un autre jour ce fut le tour de l'abbé de Fénelon, vieillard de 80 ans, petit-neveu du célèbre archevêque, qui avait fondé à Paris un asile pour les pauvres petits Savoyards. Lorsque ces orphelins apprirent qu'on allait leur enlever leur père ils accoururent en foule devant la Convention nationale; ils pleuraient, se désolaient, se lamentaient; ils allaient attendrir les cœurs endurcis des conventionnels lorsque Billaud-Varennes s'écria : « Êtes-vous donc des enfants que vous vous laissez attendrir par des larmes? » L'abbé de Fénelon, qui avait consolé ses compagnons d'infortune pendant le trajet funèbre, arrivé à l'échafaud, bénit les Savoyards agenouillés autour de lui et donna l'absolution aux condamnés. Le peuple lui-même fut ému et mit genou en terre. Les larmes coulaient de tous les yeux; on n'entendait que des gémissements. L'exécution devint un véritable sacrifice. A dater de ce jour le nombre des victimes quotidiennes fut de 150.

Deux prisonniers du sang royal vivaient encore au Temple : c'étaient madame Élisabeth, sœur du roi Louis XVI, et madame Marie-Thérèse-Charlotte, fille de France, née, le 19 décembre 1778, à Versailles, du mariage de Louis XVI et de Marie-Antoinette. La vie de la noble fille de cette reine infortunée ne fut qu'un long martyre. Elle avait treize ans lorsqu'elle entra au Temple pour partager la captivité de son père, de sa mère, de son frère et de sa tante. Elle vit tomber les unes après les autres les têtes de tous ceux qu'elle aimait. Son père fut guillotiné le 21 janvier 1793, sa mère le 16 octobre, sa tante le 9 mai 1794; son frère, lentement assassiné, mourut au Temple le 8 juin 1795. Seule survivante de cette auguste famille de victimes, elle n'obtint sa liberté qu'au mois de décembre 1795; elle fut échangée contre les commissaires de la République que Dumouriez avait livrés aux Autrichiens. Madame Royale se rendit à Vienne, puis, en mai 1798, à Mittau, auprès de son oncle, le comte de Provence, devenu plus tard le roi Louis XVIII. Elle y fut mariée le 10 juin suivant à son cousin, le duc d'Angoulême, fils aîné du comte d'Artois, devenu plus tard le roi Charles X. La duchesse d'Angoulême partagea toutes les vicissitudes de la vie errante de sa famille sur le continent et l'accompagna finalement en Angleterre. Elle vécut à Hartwell, dans la plus profonde solitude, jusqu'au moment de la Restauration. Le 4 mai 1814 elle rentra à Paris avec le roi Louis XVIII; elle était à Bordeaux lorsque l'empereur débarqua à Cannes. Forcée de nouveau de quitter la France, elle retourna en Angleterre et revint à Paris le 28 juillet 1815. Quinze ans après, dans le même mois de juillet, une nouvelle révolution la renvoya en exil. Elle termina au château de Frohsdorf, en Autriche, une vie de vertus, de prières, de douleurs et de sacrifices, entre les bras de son neveu, Mgr le comte de Chambord, unique héritier direct d'une race antique, glorieuse et infortunée.

La princesse Élisabeth fut conduite à la mort avec beaucoup d'autres condamnés appartenant aux plus nobles familles de France. On lui refusa l'unique grâce qu'elle avait demandée, celle

de recevoir avant sa mort la visite d'un prêtre fidèle. Elle fut la dernière des vingt-deux victimes qui furent immolées en même temps qu'elle. Le peuple, habituellement placé autour de l'échafaud pour outrager les condamnés, resta muet devant la beauté de la princesse, que transfigurait son ardente piété. Chaste au milieu des séductions de la jeunesse, pieuse et pure au milieu d'une cour mondaine, patiente dans la captivité, humble dans la grandeur, magnanime en face de la mort, madame Élisabeth fut un modèle d'innocence sur les marches du trône et demeurera éternellement un objet d'admiration pour le monde, de honte pour la République.

Deux jours avant l'exécution de madame Élisabeth Robespierre prononça à la Convention un discours sur l'Être suprême et fit rendre le décret suivant :

« Art. 1er. Le peuple français reconnaît l'existence d'un Être suprême et l'immortalité de l'âme.

« Art. 2. Il reconnaît que la pratique des devoirs de l'homme est le culte le plus digne de l'Être suprême. »

La fête dédiée à l'Être suprême fut célébrée le 20 prairial (8 juin 1794) ; ce fut le suprême triomphe de Robespierre. On n'attendait, durant la fête, qu'un signal, un mot de sa bouche, annonçant que désormais la clémence régnerait en France, et sa nomination à la dictature eût été universellement applaudie. Le cortége s'avança dans le jardin des Tuileries. Robespierre s'était fait construire une tribune qui semblait un trône. Cette place élevée, cet isolement, l'énorme bouquet qu'il avait à la main (tandis que les autres membres de la Convention en portaient un plus petit), tout lui donna l'apparence d'un maître. Le peuple crut qu'on allait proclamer la dictature (1). Ce jour-là, du moins, les exécutions furent interrompues. Le discours de Robespierre fut l'expression fidèle de son orgueil ; on y sent que Robespierre se met au-dessus de l'Être suprême qu'il proclame, ou du moins qu'il s'en considère comme le véritable plénipotentiaire. « L'Être suprême, dit-il, n'a pas créé les rois pour dévorer le genre humain ; il n'a pas créé les prêtres pour nous attacher comme de misérables animaux au char des rois, et donner au monde le spectacle de la bassesse, de l'orgueil, de l'infidélité, de l'avarice, du désordre et du mensonge. L'Auteur de la nature a uni tous les mortels par les liens de l'amour et du bonheur. Périssent les tyrans qui ont osé rompre ces liens ! Être des êtres ! dit l'orateur en terminant, nous ne t'avons pas présenté d'inconvenantes prières. Tu connais les créatures qui sont sorties de tes mains ; leurs besoins échappent aussi peu à tes regards que leurs pensées les plus intimes. La haine de l'hypocrisie et de la tyrannie brûle dans nos cœurs avec l'amour de la justice et de la patrie. Nous répandrons notre sang pour le bonheur de l'humanité. C'est là notre prière, c'est là notre sacrifice, c'est là le culte que nous t'offrons ! » Alors l'orateur descendit de sa tribune, mit le feu, de ses mains, à des figures allégoriques qui représentaient l'athéisme, la discorde et l'égoïsme ; puis le cortége se mit en marche pour le Champ de Mars. Robespierre marchait seul, devançant ses collègues ; il regardait souvent autour de lui pour mesurer la distance laissée entre lui et ses collègues. Il portait sur le front le sceau de l'orgueil, sur les lèvres le sourire de la toute-puissance. Arrivé au Champ de Mars il fit encore une fois proclamer le dogme nouveau du peuple français.

En quittant le Champ de Mars Robespierre put remarquer, aux regards de ses collègues et aux paroles qui ar-

(1) Thiers, t. VI, p. 262. Lamartine, t. VIII, p. 132.

rivaient à son oreille, qu'ils étaient profondément blessés. Bientôt la haine de ses adversaires éclata. Un mois après il fut renversé et conduit devant le tribunal de sang auquel il avait livré tant de milliers de victimes (27 juillet). Des malédictions universelles l'accompagnèrent dans son dernier trajet. Robespierre monta d'un pas ferme les marches de l'échafaud. Les bourreaux lui enlevèrent les bandes qui couvraient les blessures qu'il s'était faites en essayant de se suicider. La mâchoire inférieure tenait à peine à la face, le sang coulait à flots de son visage, et Robespierre jeta un tel cri de douleur qu'il fut entendu jusqu'au bout de la place de la Révolution. Le silence s'établit, le couteau tomba, la multitude respira, et un immense applaudissement éclata de toutes parts.

Ceux qui avaient renversé Robespierre, Tallien, Fréron, Vadier, Collot d'Herbois, Billaud-Varennes, etc., étaient aussi cruels et aussi odieux que lui; ils ne s'étaient conjurés contre Robespierre que parce qu'il avait résolu de se débarrasser d'eux.

Avec Robespierre tombèrent les chefs de son parti; le 29 et le 30 juillet 82 jacobins montèrent à l'échafaud. Le cri universel contraignit peu à peu ceux qui avaient le pouvoir à en modérer l'exercice; toutefois on sévissait encore contre les prêtres; on exécutait tous ceux qu'on découvrait. Cependant ils trouvaient déjà des défenseurs dans des hommes de cœur et de courage. En 1793 on noya à Nantes plus de 100 prêtres dans la Loire; beaucoup d'autres périrent de diverses manières durant les guerres de la Vendée. Le nombre de tous ceux qui succombèrent dans cette terrible lutte s'éleva de 400,000 à 500,000 âmes (1).

(1) Cf. Granier de Cassagnac, *Hist. du Directoire*, t. I, p. 27.

On voit; dans un supplément au livre de l'abbé Carron, par l'abbé Guillon, qu'en janvier on exécuta et mit à mort 12 prêtres; qu'on en guillotina 31, le 21 janvier, à Laval. En février il y eut 5 exécutions; 1 encore au commencement de 1794; 11 au mois de mars; 8 au mois d'avril; 9 au mois de mai; 12 en juin; de 20 à 30 à Arras à la même époque; 12 en juillet. Le 17 juillet on exécuta à Paris 18 Carmélites de Compiègne; elles parurent dans leurs vêtements blancs, chantant des cantiques, récitant les prières des agonisants; au pied de l'échafaud elles entonnèrent le *Te Deum* et le *Veni, Creator*, et prononcèrent encore une fois leurs vœux de religion. Nous comptons encore en août 8 exécutions; 1 en septembre; 3 en octobre; plus 11 Ursulines à Valenciennes; 4 en novembre, 1 en décembre à Lyon; la noble tête qui tombait sous le glaive du bourreau était celle de l'abbé de Castillon, vicaire général, qui, en l'absence de M. de Marbeuf, dirigeait le diocèse. D'autres exécutions, dont le nombre n'est pas déterminé, eurent lieu dans le courant de 1794. Vers la fin de la même année l'effroyable Carrier, qui avait inventé les noyades de Nantes et qui surpassait tous ses collègues dans l'art infernal de se débarrasser de ses ennemis, fut envoyé à l'échafaud.

Enfin, le 26 octobre 1795, la Convention fut dissoute et remplacée par le Directoire (d'octobre 1795 au mois de novembre 1799). Avant de se séparer, la Convention bannit encore une fois, sous peine de mort, tous les prêtres déportés ou demeurés sur le territoire de la République. La Convention était restée assemblée trois ans, un mois et quatre jours; elle laissa à la France, comme résultats de ses travaux, la misère, la dépopulation, la dissolution de la société et la Constitution de l'an III; elle

avait déclaré la guerre aux propriétaires, ruiné l'agriculture, l'industrie et le commerce, appauvri les villes, porté le prix de la livre de pain à 25 francs, obligé 70,000 Français à émigrer, en confisquant leurs biens ; contraint 150,000 paysans d'Alsace à s'exiler pour se soustraire à la guillotine ; dévasté le pays pour recruter ses armées, dans lesquelles, après les hommes valides, elle avait fait entrer des enfants totalement impropres au service. Elle avait, par les campagnes de 1792, 1793 et 1794, coûté la vie à 800,000 hommes ; elle avait plongé la France dans une barbarie complète ; il n'y avait plus ni avocats, ni médecins, ni notaires, ni canaux, ni routes. Les bêtes féroces dévastaient le pays ; on avait tué, en 1797 seulement, 5,351 loups.

Les cinq premiers directeurs nommés furent Barras, Carnot, Letourneur, Rewbell, La Réveillère-Lepeaux. Leur rôle fut insignifiant au milieu des guerres que la France eut à soutenir au dehors. Les cinq directeurs étaient des régicides, et l'opinion publique ne leur était pas favorable. Ils formaient un ministère composé de six départements. Leur esprit était complétement hostile à l'Église, et ils chargèrent le général Bonaparte, après sa brillante campagne d'Italie, de traiter d'une manière particulièrement dure le souverain Pontife (1).

En 1795 la guillotine ne se lassait pas encore de sévir contre le clergé. En 1796 il y eut une recrudescence d'exécutions, déterminée par le retour des prêtres émigrés, qui peu à peu rentraient en France. Les juges étaient en général modérés et conseillaient aux prêtres arrêtés de donner pour excuse qu'ils ne connaissaient pas la loi qui les concernait ; mais une foule de prêtres aimèrent mieux perdre la vie que de la conserver au prix d'un mensonge.

(1) *Voir* la suite à l'article PIE VI.

En 1797 le conseil des Cinq-Cents fut renouvelé dans un tiers de ses membres ; les choix nouveaux furent en somme conservateurs. Dès le 17 mai 1797 Camille Jordan, député de Lyon, proposa d'abroger les décrets contre les prêtres et de rétablir la liberté des cultes. Au bout de trois mois d'efforts persévérants cette proposition fut adoptée. Le 24 août le Conseil décréta une loi transitoire qui abolit toutes les dispositions qui se rapportaient à la déportation et en général aux peines édictées contre les prêtres réfractaires.

Au commencement de la même année on vit apparaître les Théophilanthropes (1), sous l'égide du directeur La Réveillère. Cette secte nouvelle ne professait que deux dogmes, celui de l'existence de Dieu et celui de l'immortalité de l'âme, et, du reste, toute sa religion se résumait en un pauvre système de philosophie abstraite. La même année Letourneur fut remplacé au Directoire par Barthélemy, qui était tout à fait modéré (26 mai) ; mais le coup d'État du 4 septembre 1797 (18 fructidor) replaça les républicains au gouvernail ; les partisans de la royauté, parmi lesquels on comptait les directeurs Carnot et Barthélemy, furent condamnés à la déportation ; Merlin de Douai et François de Neufchâteau entrèrent au Directoire. La Réveillère, à qui ses collègues avaient laissé la direction du culte, avait conçu une haine profonde contre le Christianisme, et par conséquent contre les prêtres ; il ne reculait devant aucune des mesures de persécution qu'il pouvait encore employer, malgré le changement opéré dans les esprits. Ainsi, le 1er mai 1797, il lut à l'Académie des Sciences morales

(1) *Voy.* THÉOPHILANTHROPES.

et politiques une dissertation dans laquelle il soutenait que le Christianisme était contraire à toute saine morale et que le culte catholique était antisocial. Il appliquait avec une inexorable rigueur la peine de la déportation aux prêtres qu'il ne pouvait plus faire monter à l'échafaud. La frégate *la Décade* et la corvette *la Bayonnaise* transportèrent, en 1798, 380 ecclésiastiques à la Guiane. Douze cents autres prêtres furent entassés sur des pontons pourris, et la majeure partie d'entre eux moururent misérablement dans les rades des îles de Ré et d'Oléron. C'était le côté pratique de la morale des théophilanthropes (1). Lorsque le parti républicain eut repris le pouvoir, le 18 fructidor, il décréta de nouvelles mesures contre les prêtres; ceux-ci devaient jurer haine à la royauté et fidélité à la Constitution de l'an III. Le décret du 24 août 1797, qui accordait aux prêtres déportés et émigrés l'autorisation de rentrer en France, fut rapporté, et ceux qui ne prêtèrent pas le serment exigé furent condamnés à la déportation. Ainsi, à dater du 4 septembre 1797, recommença une nouvelle et effroyable persécution qui ne s'arrêta qu'à la chute de la Constitution de l'an III. Le malheureux La Réveillère put, durant l'intervalle, satisfaire la haine qu'il avait jurée au Christianisme. Il finit par se rendre odieux et méprisable, lui et son parti, et fut obligé de quitter son poste même avant le retour d'Égypte du général Bonaparte. Menacé, dans la séance du conseil des Cinq-Cents du 17 juin 1799, d'être expulsé du Directoire s'il ne se retirait pas spontanément, il se rendit à sa campagne d'Andilly, près de Paris, et envoya de là sa démission (2). Le Directoire lui-même dura encore quelques mois. Napoléon revint d'Égypte, et renversa, par le coup d'État du 18 brumaire an VIII (9 novembre 1799), le Directoire et la Constitution de l'an III.

Le 10 novembre trois consuls nommés pour dix ans prirent les rênes du gouvernement; mais le véritable et l'unique maître de l'État fut dès lors Napoléon, qui gouverna la République sous le titre de Premier Consul jusqu'au 18 mai 1804, époque à laquelle il transforma le consulat en empire. Dès que l'empereur eut quelque repos il restaura le culte catholique en France par le concordat connu de 1801 (1). Ce concordat régla la situation des prêtres assermentés, des prêtres émigrés et des évêques chassés de leurs siéges. Ces derniers, qui vivaient encore, au nombre de 81, furent obligés, par un acte souverain émané du Pape, de renoncer à leurs siéges; les prêtres jureurs durent résigner leurs fonctions; le quart des siéges épiscopaux nouvellement créés fut néanmoins destiné à des évêques constitutionnels qui s'étaient retirés et avaient fait pénitence. Les évêques constitutionnels, dont le plus célèbre alors était l'abbé Grégoire, avaient depuis longtemps employé toute espèce de moyens pour empêcher qu'on les mît de côté. Ils avaient, en 1797, tenu à Paris un soi-disant synode national, auquel ils avaient invité non-seulement leurs évêques, mais leurs curés et leurs vicaires. La première session s'était tenue, le 15 août 1797, au milieu d'un grand concours de peuple, dans la cathédrale. L'évêque de Rennes, Le Coz, avait prononcé un sermon dans lequel il invitait les prêtres et les fidèles à s'associer au concile et à mettre un terme au schisme. Dans ces séances, tenues jusqu'au 12 novembre, on fit diverses propositions et tentatives pour ar-

(1) *Recueil des Victimes de la loi du 19 fructidor*, par Tourplolles.

(2) Granier de Cassagnac, l. c., p. 258.

(1) *Voy.* CONCORDAT, FRANCE, PIE VII.

river à se réconcilier avec le Pape et les prêtres réfractaires. Les soi-disant Pères, qui étaient environ au nombre de quatre-vingt-dix, écrivirent le 26 août au Pape Pie VI « qu'ils s'étaient rassemblés pour deux motifs : d'une part pour reconnaître la primauté du Saint-Siége, et d'autre part pour se réconcilier avec leurs frères dissidents. Ils priaient le Pape d'être le médiateur de cette paix si désirable. Ils avaient, il est vrai, disaient-ils, prêté serment à la constitution civile en 1791, mais ils n'avaient fait ainsi que payer leur dette à la patrie. S'ils avaient refusé le serment ils auraient mis en question le bonheur de leurs concitoyens, les intérêts mêmes de l'Église, et il est probable que le sacerdoce eût été totalement aboli en France. Le clergé assermenté n'avait, en général, ajoutaient-ils, pris aucune part aux scandales et aux crimes d'un petit nombre d'évêques et de prêtres apostats. » Ce fut dans ce même ton de superbe aveuglement que les Pères écrivirent le 15 août aux évêques et aux prêtres catholiques de France. Ils invitaient les premiers à se rendre personnellement au concile, et engageaient les seconds à y envoyer un député de chaque diocèse pour travailler à l'œuvre de conciliation.

Le 24 septembre le faux synode publia un décret formel de pacification, qui proclamait les dogmes catholiques, et notamment la primauté de saint Pierre, l'autorité de l'Église et le droit qu'elle a de se régir, de même que la différence entre les fonctions du prêtre et celles de l'évêque. Les évêques seraient à l'avenir élus par le clergé et le peuple et confirmés par l'archevêque. On n'attaquerait plus la légitimité des prêtres fonctionnant depuis 1791. Si un diocèse avait deux évêques, l'ancien et l'évêque constitutionnel, le premier aurait la préférence, le dernier la certitude de la succession. Il devait en être de même des curés. Les archevêques schismatiques de Rennes, de Toulouse et de Rouen, vingt-huit évêques et soixante députés des divers diocèses prirent part à ces négociations. La seule réponse que firent les Catholiques fut de feindre ignorer complétement les propositions faites. Le Pape laissa également sans réponse la lettre qui lui avait été adressée à cette occasion. En 1801 les ecclésiastiques assermentés tinrent un nouveau concile national; ils se réunirent au moment où l'on négociait avec le Saint-Siége, de peur qu'on n'oubliât leurs prétentions. Ils s'imaginaient être des martyrs à peine échappés au supplice. En juin ils se réunirent sous la présidence de Le Coz, évêque du département d'Ille-et-Vilaine; mais de violents dissentiments éclatèrent bientôt entre eux, et Napoléon leur intima par un de ses aides de camp l'ordre de se séparer sans retard. Le même jour le cardinal Consalvi (1) arriva à Paris. Cependant on n'oublia pas, nous l'avons vu, les évêques constitutionnels; Le Coz, entre autres, fut nommé par Napoléon archevêque de Besançon, Saurine, évêque de Strasbourg. La signature définitive du nouveau Concordat, daté du 15 juillet 1801, fut le terme de l'histoire de la révolution française en ce qui regarde l'Église.

Cf. de Maistre, *Considérations sur la France*, 1796; Barruel, *Histoire du Clergé de France durant la Révolution*, Munster, 1794, 2 tom.; *Collectio Brevium atque Instructionum Pii Papæ VI, quæ ad præs. (Gallic. Eccles.) calamitates pertinent*, Augustæ Vindel., 1796; *les Confesseurs de la foi dans l'Église gallicane*, par l'abbé Carron, t. IV, Paris, 1820; le même, en allemand, avec des additions

(1) *Voy.* CONSALVI.

par Ræss et Weiss, 1822-25; Thiers, *Hist. de la Révolution franç.*, Paris, 1825; Lamartine, *Histoire des Girondins*, Paris, 1847; Arndt, *Hist. de la Révol. franç.* de 1789 à 1799, Brunswick, 1851, 6 t.; *des Principes de la Révolut. franç.*, par du Boys, Lyon, 1851; *Hist. de la Convention nationale*, par M. de Barante, Bruxelles, 1851, t. VI; Granier de Cassagnac, *Histoire du Directoire*, Paris, 1851, t. IV.

GAMS.

**REX CHRISTIANISSIMUS.** *Voyez* CHRÉTIEN (roi très-).

**RHABAN MAUR.** *Voy.* RABAN MAUR.

**RHÉGINO DE PRÜM.** *Voyez* RÉGINO DE PRÜM.

**RHEGIUM** ou REGGIO (Ῥήγιον) (1). Cette ville, située sur le détroit de Messine, dans la basse Italie, était la principale station des anciens quand ils passaient en Sicile; elle l'est encore aujourd'hui. Elle fut fondée à la suite d'une parole de l'oracle de Chalcis en Eubée. On y trouvait de nombreux Messéniens. Le gouvernement de cette ville fut d'abord oligarchique. Le tyran Anaxilas s'en empara (2). Malgré les premières catastrophes dont cette colonie fut assaillie, et qui semblaient en faire comme l'arène des nations (3), elle demeura, suivant le témoignage de Strabon (4), presque seule, avec Tarente et Naples, le siége des mœurs grecques en Italie, et elle se maintint, malgré les tremblements de terre, les épidémies, sous le nom de Reggio, comme capitale de la seconde Calabre. Saint Paul y aborda en allant de Syracuse à Rome, et, grâce à un vent du sud favorable, il échappa aux dangers des fameux écueils de Charybde et de Scylla.

(1) *Actes*, 28, 13.
(2) Olympiade LXX-LXXV.
(3) Schubert, *Voyages*, III, 538.
(4) VI, p. 389.

**RHEINAU**, abbaye de Bénédictins, située dans une île, à une petite lieue au-dessous de la chute du Rhin, près de Schaffhouse. Au milieu de l'île, qui a la forme d'un navire, s'élèvent la belle église et les vastes bâtiments de l'abbaye; à l'extrémité de l'île se trouve une chapelle.

Le couvent fut fondé en 778 par Guelfe le Grand ou Wolfhart, fils de Rutard, de la famille des ducs d'Alémanie. Comme les Guelfes possédaient aussi Kibourg (dont le château fut bâti par Rutard en 760), quelques historiens attribuent la fondation de l'église de Rheinau aux comtes de Kibourg. Guelfe le Grand fut le père de Judith, la seconde femme de Louis le Débonnaire, fils de Charlemagne. Wolfin, fils du fondateur, et Wolfen, son petit-fils, augmentèrent la fondation paternelle. Peu après la fondation du couvent saint Fintan vint d'Écosse dans l'île (851), prit l'habit de Bénédictin, y mourut en 878, et fut canonisé à Rome vers l'an 1000. On voit encore son tombeau dans le chœur de l'église abbatiale.

Le monastère eut soixante-deux abbés. Les plus remarquables furent les suivants :

1. *Gotzbert,* qui était probablement un Bénédictin de la célèbre abbaye de Saint-Gall. Ce fut le premier abbé du couvent; il fut reconnu au concile tenu à Mayence, en 852, sous la présidence de l'archevêque Raban, et le roi Louis le Germanique confirma l'abbaye de Rheinau dans ses droits et ses propriétés. En même temps Wolfen, petit-fils du fondateur, obtint l'approbation du Pape, et rapporta de Rome, en 855, des reliques de S. Blaise dont il gratifia le couvent. Rheinau fut placé sous le patronage de la sainte Vierge et des saints apôtres Pierre et Paul, et c'est pourquoi les documents nomment l'abbaye *Monasterium B. V. Mariæ Rhenaugiæ.*

3. *Wolfen*, le 3e abbé, petit-fils du fondateur, prit, après la mort de sa femme, l'habit de l'ordre à Rheinau, devint prêtre, et fut nommé abbé par le roi Louis, le jour de Pâques 858, à Francfort, toutefois avec cette clause qu'à sa mort le couvent recouvrerait le droit d'élire l'abbé. Ce fut en vertu du testament de Wolfen que l'abbaye obtint la majeure partie de ses grandes possessions et de ses priviléges. Il mourut en 878.

6. *Rupert*, savant religieux, fit un recueil d'extraits des Pères sur la sainte Écriture, dont le manuscrit se trouve encore à Rheinau. Ce fut sous son administration que le moine Hadamar acheva un manuscrit des 4 Évangiles. D'autres conventuels copièrent également des livres sur parchemin, tels que la Règle de S. Benoît, le *Sacramentarium* de Grégoire le Grand, un Martyrologe, etc. Un des plus anciens missels d'Allemagne, qu'on appelle à Rheinau *Missale S. Fintani*, se trouve encore dans l'abbaye (1). Au temps de cet abbé Rheinau fut pillé par les Huns (925). Les moines se réfugièrent à Saint-Blaise.

7. *S. Conrad*, évêque de Constance, fut élu en 934. Le couvent chercha à se relever sous sa direction. Conrad, après avoir recommandé l'abbaye à l'empereur Othon Ier (973), déposa son titre, afin que le couvent conservât à jamais le droit d'élire son supérieur.

19. *Othon* se rendit auprès de l'empereur Henri V en 1106 et obtint sa protection. Il assista, avec les abbés Bruno de Hirschau, Rusten de Saint-Blaise, Adelbert de Schaffhouse et Égon d'Augsbourg, le 30 septembre 1113, à la dédicace solennelle de l'église de Saint-Pierre, dans la forêt Noire, fondée d'abord en 1073 par les ducs de Zähringen à Weilheim, près de Teck, puis transférée à Saint-Pierre en 1093. Au temps de cet abbé l'église de Rheinau fut consacrée par Rodolphe III, évêque de Bâle (15 novembre 1114), et le 7e abbé de Rheinau, que nous avons nommé plus haut, Conrad, évêque de Constance, fut canonisé par le Pape Calixte II, en 1120.

23. Sous *Henri* Ier (1165) l'empereur Frédéric Ier, Barberousse, de la maison de Hohenstaufen, se réserva le patronage de Rheinau, et l'abbaye fut ainsi immédiatement soumise à l'empire.

25. *Burkart II* assista avec ses vassaux, sous l'empereur Frédéric II, en 1240, aux siéges de Faenza, Ravenne, Césène et Tivoli; il obtint le droit de battre monnaie, la souveraineté temporelle de la ville de Rheinau, 32 bourgs et villages, et devint prince de l'empire. La bulle d'or à ce sujet se trouve dans Gerbert (1).

31. *Conrad de Herten* (1281-1302). Il choisit pour protecteur et patron du couvent Éberhart, comte de Habsbourg, frère d'Albert le Sage († 1240 devant Ptolémaïs), père de l'empereur Rodolphe de Habsbourg. Ces comtes de Habsbourg demeurèrent longtemps les patrons ou les avoués de l'abbaye. L'empereur Rodolphe surtout portait un vif intérêt à Rheinau, où l'on avait élevé un monument à son fils Hartmann, qui s'était noyé dans le Rhin; on avait déposé le cœur de ce jeune prince dans la chapelle de Rheinau; son corps avait été inhumé dans la chapelle funéraire de sa mère, l'impératrice Anne. Le monument élevé à Hartmann se trouve encore dans la nouvelle église bâtie à Rheinau en 1705, le long de la muraille septentrionale. L'ancienne inscription du monument sur lequel reposait le lion de Habs-

(1) *Voir* Gerbert, *Vet. Liturg. All.*, t. I, p. 44.

(1) *Codex epistolaris Rudolphi*, I, p. 221.

bourg, portait : *Anno Domini* 1282, *in vigilia S. Thomæ, ad inferiorem pontem Rheni submersus est Hartmannus, Rudolphi I, imperatoris, filius, cum tredecim nobilibus, cujus viscera hic ante gradum altaris S. Blasii sepulta sunt.* L'empereur Albert I$^{er}$, pour remercier les moines de l'honorable sépulture accordée à son frère, leur concéda des fonds de terre considérables, situés dans les villages voisins, et investit l'abbé du droit de vie et de mort sur ses vassaux.

33. *Henri V de Neubourg* (1330) consigna, dans un manuscrit en parchemin, le détail des fiefs du couvent (qui avait, entre autres, près de cent vassaux de familles nobles), et celui des villages et bourgs appartenant au couvent et montant à près de cinquante. Ce fut sous son administration que furent fondés deux anniversaires pour la famille de Habsbourg dans l'église de Rheinau, l'un par la comtesse Agnès de Habsbourg, l'autre, en 1348, par la famille tout entière, moyennant 12 marcs d'argent. En 1339 le duc Albert confirma par un acte authentique tous les droits du monastère.

38. *Hugues d'Allmishofen* (1410) assista au concile de Constance, où l'empereur Sigismond déclara, par acte du 11 novembre 1415, Rheinau abbaye impériale, et la prit sous sa royale protection.

44. *Henri de Mandach* (1498) vit son couvent accablé des maux qu'entraînèrent la guerre de Souabe et les guerres de religion. L'abbé maintint toutefois le bon ordre dans son monastère, administra régulièrement, enrichit l'église de vases et d'ornements précieux. Au moment de mourir il réunit les moines autour de son lit et les exhorta à rester fidèles à la religion catholique. Il rendit le dernier soupir le 25 février 1529.

45. Son successeur fut *Bonaventure I$^{er}$ de Wellenberg*, né à Zurich. Les novateurs espérèrent qu'il embrasserait avec ses moines le zwinglianisme ; mais l'abbé et le couvent, au mépris de tous les dangers qui les menacèrent, persévérèrent courageusement dans la foi catholique. Ils furent obligés de fuir, une première *fois* à Schaffhouse, une seconde à Mersebourg et Waldshut. L'église et le couvent furent pillés et radicalement dépouillés.

A la diète d'Augsbourg l'empereur Charles-Quint protégea, par une lettre de majesté du 9 octobre 1530, l'abbé contre ses vassaux révoltés ; mais ce ne fut que le 21 octobre 1531 que celui-ci put rentrer avec ses religieux dans son monastère dévasté. Le Pape Paul III, dans un bref du 22 mai 1547, paya un grand tribut d'éloges à la constance avec laquelle l'abbaye était restée fidèle en face des plus violentes persécutions, et accorda en retour à son abbé les honneurs épiscopaux. Le courageux et apostolique supérieur de Rheinau mourut le 31 janvier 1555.

49. *Gérold I$^{er}$ Zurlauben de Thurm et Gestellenbourg*, de Zug, élu le 24 août 1598, assista à la réunion des Bénédictins de la Suisse en une congrégation (1602) formée par les abbayes de Saint-Gall, d'Einsiedeln, de Mure, de Rheinau, Fischingen, Pfeffer, Engelberg, Dissentis et Beinwil. Cette mesure fut extrêmement utile au maintien et au progrès de la discipline, du culte, des études et des offices du chœur.

50. *Ulrich Koch*, remarquable par son savoir et sa piété, assista en 1609 au concile diocésain présidé par Jacques Fugger, évêque de Constance.

51. Sous l'abbé *Éberhard III, de Bernhausen*, élu le 29 juillet 1613, né à Wagegg, près de Kempten, élève de l'université de Dillingen, une bulle du Pape Grégoire XV, du 22 mai 1622, proclama Rheinau abbaye exempte, immédiatement placée sous la juridic-

tion du Saint-Siége. Le Pape Urbain VIII confirma, en 1624, cette exemption.

52. *Bernard Ier, noble de Fribourg*, né dans l'île de Rheinau, fut élu le 15 décembre 1642. Au bout de dix à quinze ans d'administration son couvent fut inopinément envahi par les Zurichois, le 5 janvier 1656, et à peine put-il avec ses religieux s'embarquer et se réfugier sur la rive voisine appartenant à l'empire. L'église et le couvent furent dévastés. Les religieux ne purent y rentrer que le 25 mars. Grâce à l'énergie et à l'intelligence de Bernard, l'abbaye parvint de nouveau à un haut degré de prospérité et de considération, malgré le malheur des temps. Gustave-Adolphe, margrave de Bade (né le 24 décembre 1631, tenu sur les fonts baptismaux par Gustave-Adolphe, roi de Suède), après être rentré dans le giron de l'Église catholique, le 24 août 1660, et avoir été blessé, en 1664, durant la guerre contre les Turcs, dans la bataille de Saint-Gothard, où il commandait les troupes impériales, se rendit à Rheinau, prit, sous le nom de Bernard de Schlieben, l'habit religieux, fit profession, demeura dans une humble cellule de moine, et célébra sa première messe le 1er novembre 1668, assisté par Bernard, abbé de Rheinau, dans l'église abbatiale de Bade. Plus tard le margrave Gustave-Adolphe-Bernard devint coadjuteur de Kempten, puis prince de Fulde, cardinal au titre de Sainte-Suzanne, et assista en cette qualité au conclave qui élut le Pape Innocent XI.

54. *Gérold II Zurlauben de Thurm et Gestellenbourg*, de Zug, fut un des abbés les plus remarquables de Rheinau. Élu à l'unanimité le 6 février 1697, il fut sacré par le nonce du Pape, Michel-Ange de Comitibus, qui devint plus tard le Pape Innocent XIII. Gérold II célébra en 1702, à Saint-Gall, avec les autres abbés suisses, la fête séculaire de la congrégation des Bénédictins. Il bâtit à Rheinau la nouvelle église et ses deux tours, la grande salle de l'abbaye, tout le côté oriental du couvent et l'hôtel des Voyageurs, en dehors de l'île. Il augmenta le nombre des vases sacrés et des ornements; fit frapper des monnaies d'or et d'argent lors de son jubilé sacerdotal, le 30 octobre 1723; obtint de Joseph Ier, par un acte authentique, daté de Vienne, 31 octobre 1708, la confirmation de tous les droits et possessions de l'abbaye et le titre de prince de l'empire, que toutefois l'humble et pieux abbé ne porta jamais, n'ayant d'autre ambition que de favoriser les progrès de la piété et de la science parmi ses religieux.

56. Au temps de l'abbé *Bernard II, Rusconi*, de Lucerne, élu le 1er décembre 1744, D. Calmet, le savant abbé des Bénédictins, visita la bibliothèque de Rheinau et examina ses remarquables manuscrits. L'empereur François Ier confirma, par une bulle du 30 janvier 1749, les droits et priviléges de Rheinau.

59. *Bonaventure II, Lacher*, d'Einsiedeln, élu abbé le 26 avril 1775, exposa la situation de son monastère à l'empereur Joseph II au moment où ce prince passait à Schaffhouse pour se rendre à Paris, et en obtint la confirmation des droits, priviléges et possessions du couvent. Il eut aussi la joie de célébrer en 1778 le jubilé millénaire de l'abbaye. L'archiviste Maurice Hohenbaum van der Meer, prieur de l'abbaye, en publia l'histoire à cette occasion.

60. Durant l'administration de *Bernard III, Maier*, de Lucerne, élu le 2 juillet 1789, éclata la révolution française. L'abbé et ses religieux furent chassés par les Suisses et fraternellement accueillis à Saint-Blaise, Saint-Pierre, et dans d'autres abbayes de l'ordre. L'abbé Bernard se réfugia à

Vienne, où il réclama la protection de l'empereur François II en faveur des possessions que le couvent avait en Allemagne, et de là se retira à l'abbaye de Bénédictins de Raigern, en Moravie. L'empereur confirma en effet, en 1795, les droits, franchises et possessions de Rheinau. Le flot de la Révolution étant passé, l'abbé revint en 1803 à Rheinau, réunit ses religieux autour de lui, et rétablit l'ancien ordre dans l'abbaye.

61. *Janvier II*, *baron de Zurzach*, élu le 28 octobre 1805, prit les rênes de l'administration au moment où l'abbaye sortait à peine des ruines produites par la guerre. Protecteur spécial des écoles, il tâcha de rendre l'abbaye de Rheinau de plus en plus utile à la contrée en répondant aux besoins du pays et en gagnant les esprits hostiles par le grand nombre d'élèves qu'il accueillit au couvent, par l'extension qu'il donna à l'enseignement classique, par les soins qu'il apporta à la musique religieuse, par les pompes du culte, la magnificence de ses ornements, l'agrandissement de la bibliothèque, la création d'un musée d'arts, le maintien d'une discipline douce et bien ordonnée, le concours prêté aux curés des environs par ses religieux. Durant la guerre de l'Allemagne contre la France on avait fait de l'hôtel des Étrangers un hôpital militaire. Lorsque l'empereur François revint de Paris, en 1814, l'abbé supplia le monarque, à son passage par Schaffhouse, de protéger l'abbaye et de la maintenir dans la jouissance des droits et des revenus qu'elle possédait dans l'empire germanique. Il eut le bonheur de célébrer le saint Sacrifice cinquante ans après sa première messe, c'est-à-dire le 10 octobre 1824. A sa mort, le 23 octobre 1831, l'abbaye était en pleine prospérité; la piété régnait parmi ses nombreux religieux.

62. *Janvier III*, *Schäller*, de Fribourg, élu le 10 novembre 1831, fut un théologien solide et un supérieur avisé et prudent. Dès le commencement de son administration il porta, comme son prédécesseur, son attention sur l'école du monastère, qui demeura florissante. Il maintint un ordre parfait dans l'administration du couvent, malgré la difficulté des temps. En 1844 il inaugura solennellement le culte divin dans la nouvelle église catholique bâtie à Zurich, et à laquelle Rheinau contribua par une redevance annuelle.

Lorsque les couvents furent abolis dans quelques cantons suisses le malheur frappa Rheinau, malgré les efforts faits par le supérieur et ses religieux pour l'éviter, et on lui enleva le droit de recevoir de nouveaux membres. La conséquence de cette mesure devait être la ruine complète du couvent au bout d'une génération. L'abbé, se prêtant à ce qui était inévitable, et ménageant sagement l'avenir en temporisant, en pratiquant la patience, en occupant ses religieux au ministère des âmes, dans le couvent et le voisinage, en exerçant l'hospitalité, la charité, en contribuant à la conservation des églises et des écoles, sauva l'abbaye d'une destruction totale.

Le couvent a une belle et vaste église, parfaitement dotée, une sacristie bâtie en forme de chapelle, soutenue par une double rangée de colonnes, de vastes bâtiments pour l'abbé, les moines et les étrangers, deux salles immenses, une bibliothèque avec de précieux manuscrits et de bons ouvrages de théologie, un cabinet d'histoire naturelle et de médailles, des collections d'art, de spacieux emplacements pour les étudiants, de nombreuses dépendances pour l'économat, de grands jardins, le tout parfaitement approprié aux besoins d'un couvent, d'une cure et d'un gymnase.

BUCHEGGER.

**RHÉMOBOTES** (LES), qu'on nomme aussi *sarabaïtes*, étaient une espèce de moines égyptiens que S. Jérôme décrit dans sa vingt-deuxième lettre à Eustochium, après avoir parlé des *cénobites* et des *anachorètes*. D'après ce qu'il dit, ces rhémobotes (vagabonds, vraisemblablement du grec ῥέμϐος = *vagus homo, erro*), étaient la pire espèce de moines, et par conséquent la moins estimée de toutes; c'était cependant, dit-il, la plus nombreuse et presque la seule de *sa province*. Quoiqu'on ne voie pas nettement ce qu'il veut dire par *nostra provincia*, il semble plutôt indiquer la Pannonie, ou l'Italie, que la Palestine ou la Syrie, puisque le monachisme était des plus florissants dans ces dernières contrées.

Les rhémóbotes, dit encore S. Jérôme, habitent deux ou trois ensemble, rarement davantage; ils vivent indépendants et à leur fantaisie; ils entretiennent la table commune au moyen du produit de leurs travaux. Un grand nombre d'entre eux vivent dans les villes ou les châteaux. Ils vendent à un haut prix les ouvrages qu'ils font, comme si leur art était sacré, et non leur vie. De fréquentes disputes s'élèvent entre eux, parce qu'ils vivent à leurs frais et ne veulent être soumis à personne. Ils font du jeûne un objet d'émulation. Tout est forcé chez eux; ils portent de larges manches, de vastes pantalons, un gros vêtement. Ils soupirent fréquemment, visitent les femmes, disent du mal des prêtres, et, quand arrive un jour de fête, ils mangent à en être malades.

Cassien en parle comme S. Jérôme (1); il les appelle sarabaïtes, parce qu'ils s'éloignent des couvents et pourvoient chacun à leurs besoins. D'après lui ces moines étaient de tristes imitateurs du malheureux exemple qu'Ananie et Saphire avaient donné, en ce qu'ils retenaient une partie de leur fortune et voulaient cependant avoir les apparences de la perfection apostolique. Ils se soustraient, dit-il, à la discipline monastique et à l'obéissance envers l'abbé, afin de vivre plus librement et de pouvoir errer çà et là; ils demeurent dans les villes, et ils restent même dans la maison paternelle, font des provisions pour plusieurs années, soit par avarice, soit par gourmandise.

Le tableau que S. Jérôme trace des cénobites (2) est tout différent. Ceux-ci demeuraient en commun et avaient pour règle capitale d'obéir sans restriction à leurs supérieurs. Leur nom (ἀπὸ τοῦ κοινοῦ βίου) les fait remonter aux plus anciens moines, car leur vie commune n'était qu'une imitation de la communauté de vie des premiers Chrétiens, décrite par les Actes des Apôtres.

Les moines qui vivaient solitaires dans le désert, les anachorètes (ἀπὸ τοῦ ἀναχωρεῖν, *recedere*), naquirent plus tard, l'ardente charité qui s'était manifestée dans la vie commune des premiers Chrétiens ayant diminué à mesure que le nombre des fidèles avait augmenté et que l'Église s'était étendue.

Ceux qui se sentirent animés du désir d'une plus haute perfection durent abandonner la société des hommes, fuir les villes surtout, et chercher des endroits isolés, afin de pouvoir y mener, dans une retraite absolue, une vie de prière, de contemplation et de mortification, renoncer entièrement à tous les biens de la terre, puisqu'il ne leur était plus possible d'en jouir en commun avec leurs frères.

Mais la vie des anachorètes avait aussi ses dangers et ses difficultés, car l'homme a besoin de son semblable pour persévérer dans le bien et pour se relever lorsqu'il est tombé. C'est pour-

(1) *Coll.* XVIII, c. 7.

(2) *Voy.* CÉNOBITES et ANACHORÈTES.

quoi S. Jérôme lui-même, qui avait prouvé sa prédilection pour la vie des anachorètes en se retirant pendant plusieurs années dans le désert, finit par donner la préférence à la vie cénobitique ou commune (1).

Quant aux rhémobotes, on leur refusa définitivement le nom de moines, et on ne considéra plus leur secte que comme une dégénérescence du monachisme.

DUX.

**RHÉNANE (CONFÉDÉRATION) ou DU RHIN.** C'est ainsi qu'on nomma la confédération qui fut formée le 12 juillet 1806, entre plusieurs princes du sud et de l'ouest de l'Allemagne, sous le protectorat de Napoléon, et qui, d'un seul coup, anéantit la constitution dix fois séculaire de l'empire germanique. Elle déclara nulles et de nul effet, pour l'avenir, toutes les lois de l'empire germanique, en tant qu'elles se rapportaient aux membres de la Confédération actuelle du Rhin, leurs sujets et leurs États. Les confédérés renoncèrent à ceux de leurs titres qui exprimaient quelque rapport avec l'empire germanique; ils se déclarèrent *souverains*, sous les noms de rois, de grands-ducs et de princes, l'ancien archichancelier de l'empire sous celui de prince-primat de la Confédération du Rhin, et exercèrent leur souveraineté sur les contrées que Napoléon leur assigna parmi les anciens États des princes qui n'avaient pas été admis à faire partie de la Confédération. L'empereur d'Allemagne renonça, à la suite de cet acte, le 6 août 1806, à la couronne impériale, et proclama les électeurs, princes, États et sujets de l'empire, déliés des obligations qui les attachaient, par la constitution germanique, à sa personne, en sa qualité de chef suprême et légitime de l'empire; il reconnut en même temps, comme Napoléon et toutes les puissances de l'Europe, la souveraineté et l'indépendance de tous les anciens États de l'empire, soit qu'ils appartinssent à la Confédération du Rhin ou n'en fissent point partie. Nulles paroles ne peuvent mieux faire comprendre la portée de cet événement, au point de vue religieux et ecclésiastique, que celles dont se servit le nonce du Pape dans la protestation qu'il remit, le 14 juin 1815, au congrès de Vienne. Il s'y plaint de ce que le congrès « n'ait pas rétabli le saint-empire romain, ce centre de l'unité politique, cette œuvre vénérable de l'antiquité, consacrée par la religion, et dont la ruine est la plus désastreuse de toutes celles qu'a faites la Révolution. » Le protestant Klüber remarque, à ce sujet, dans son *Aperçu des Négociations diplomatiques du congrès de Vienne* (1), que « la politique des Papes avait créé, au moyen âge, la théorie d'une Chrétienté universelle ou d'une monarchie chrétienne universelle, et avait su donner une valeur pratique à cette théorie, surtout par les conciles œcuméniques et par les croisades; que, conformément à cette théorie, l'unité spirituelle et temporelle était maintenue dans la Chrétienté par l'Église et l'empire; que le Pape était le chef spirituel, l'empereur le chef temporel de toute la Chrétienté; que, pour l'amour de Dieu, ce dernier était soumis au premier dans le but sacré assigné à l'Église; et que cette union politique avec le Saint-Siége et l'Église avait sanctifié le saint-empire romain. » — De là le nom d'*Imperium Christianitatis* que les plus anciens publicistes donnaient à l'empire romain d'Allemagne.

Dans la bulle d'or de Charles IV, de 1356, l'empereur est appelé *Temporale Caput populi Christiani*; dans le recez de 1680 il est nommé le sou-

(1) *Voy.* CÉNOBITES.

(1) P. 477.

verain patron de toute la Chrétienté, et dans la dernière capitulation de l'empire de 1792, au § I[er], l'empereur dut encore promettre « qu'il remplirait sa fonction d'avoué de l'Église chrétienne, et tiendrait, à ce titre, sous sa garde et sa protection le gouvernement de la Chrétienté, du Saint-Siége et de la puissance pontificale. » On comprend que Kluber, protestant et philosophe, ne voit, comme la foule de ses devanciers et de ses successeurs, dans l'empire qu'une œuvre de la *politique des Papes*. Mais, c'est là une opinion absolument fausse et sans fondement; car, d'une part, la constitution des peuples germaniques eut de tout temps pour base l'idée que le monde est l'empire de Dieu, que le Germain est appelé à maintenir cet empire par la force des armes, et que c'est de l'accomplissement de cette mission que dépendent sa liberté et son honneur en ce monde, son bonheur dans la vie future (1); d'autre part le cours de l'histoire, depuis la première arrivée des peuples germaniques dans les provinces et dans les armées romaines jusqu'au renversement d'Augustule par Odoacre, prouve que jamais ces peuples n'eurent la pensée de détruire l'empire comme tel, mais qu'ils songèrent toujours à devenir le peuple dominant dans cet empire, et désirèrent le continuer en le remettant entre les mains d'un chef suprême reconnu par leurs princes.

Charlemagne ne réalisa sous ce rapport que ce qui avait déjà été entrepris et inauguré par Odoacre, plus positivement et avec plus de succès par Théodoric. L'idée du saint-empire romain de la nation allemande naquit par conséquent, comme d'elle-même, d'une théorie toute spéciale, appartenant aux peuples germaniques, et de leur histoire même. Jamais ces peuples n'eurent l'idée d'un empire purement temporel; il était par conséquent naturel qu'ils se fissent démontrer leur droit par les prêtres de la religion chrétienne, qu'ils avaient adoptée, en tant que ce droit avait besoin d'être modifié suivant les principes du Christianisme. Ils furent d'autant plus fortifiés dans ce désir, qu'au milieu de la tourmente de l'invasion des peuples et des perturbations qui en résultèrent, seule l'autorité de la religion pouvait opposer une digue au torrent des passions. Aussi fut-ce le système disciplinaire de l'Église, embrassant peu à peu, dans les livres pénitentiaires, tous les événements de la vie privée et publique, qui maintint pendant un certain temps presque exclusivement l'ordre social. Ce ne fut qu'à l'instar des tribunaux ecclésiastiques et de la procédure canonique que peu à peu se formèrent d'abord, pour les affaires civiles, les tribunaux séculiers au moyen âge. C'était en même temps un antique usage des peuples germaniques de confier par l'élection au plus digne et au plus courageux la défense et le *mundium* de chaque famille, comme, dans le peuple, de conférer la dignité souveraine, à laquelle, dans le paganisme, était alliée l'oblation des sacrifices pour le peuple et la famille, et par conséquent une sorte de dignité sacerdotale (1).

Ainsi il était tout à fait conforme à la manière de sentir et de penser primitive des peuples germaniques de voir dans le chef suprême de l'empire romain, et dans la nation germanique dominant par lui, le gardien élu et le protecteur né du sanctuaire, de l'Église et de l'ordre divin établi par la Providence sur la terre, et, par conséquent, dans la dignité d'empereur, une

(1) Phillips, *Hist. d'Allem.*, t. I, § 4 à § 15.

(1) Phillips, l. c., § 5. Id., *Dissertation sur l'union du Droit d'élection et d'hérédité chez les Germains*, dans les *Diss. de l'Acad. des sciences de Munich*.

fonction sacrée qui ne pouvait être remplie que par celui que le chef de l'Église en avait proclamé digne et capable. Ce système, qui faisait de la loi chrétienne la base de la politique de l'univers et posait comme but suprême de cette politique la propagation de cette loi à travers le monde entier, et qui, sous l'influence du Pape, tendait naturellement à unir peu à peu tous les peuples du globe en une grande société fraternelle, placée sous un juge et un gardien suprême de la loi, ce système était incontestablement un grand progrès, non-seulement pour l'établissement du règne de Dieu sur la terre, mais pour le développement de la civilisation et le bien-être matériel des peuples. Nous lui devons le droit des nations européennes, avec tous les bienfaits qui en sont nés pour les peuples des deux hémisphères, lesquels l'ont reconnu et plus ou moins fidèlement pratiqué. Mais ce système fut de bonne heure troublé par les divisions de la puissance temporelle et de l'autorité spirituelle, et par l'influence des intérêts de partis purement temporels sur les élections impériales. De cette perturbation résulta un profond bouleversement, lorsque, à la renaissance des études classiques, une théorie païenne s'associa aux intérêts temporels, et trouva au cœur de l'Allemagne, dans le protestantisme, et dans le vaste domaine de la politique européenne, en France, des organes de jour en jour plus puissants, qui travaillèrent de concert à la ruine de l'autorité du Pape et de la puissance de l'empereur. La Confédération rhénane nous montre le triomphe définitif de cette tendance et de la tentative éphémère faite pour ériger sur les ruines de l'antique empire chrétien un nouvel empire fondé sur l'omnipotence temporelle. Le court espace de temps que dura cette Confédération, qui vécut du 12 juillet 1806 jusqu'à la bataille de Leipzig (18 et 19 octobre 1813), fut une période de profonde humiliation et de grande perturbation pour l'Église. La sécularisation des évêchés allemands par le recez de la députation de l'empire du 25 février 1803 (1), qui fit des évêques et de leurs chapitres des pensionnaires de l'État, subordonnés à l'arbitraire des gouvernements indemnisés auxquels échurent leurs territoires, les perturbations qu'entraînèrent des guerres permanentes et de perpétuels changements de territoires, la captivité du Pape, les résultats des doctrines antireligieuses que, dans les derniers temps de l'empire, quelques princes ecclésiastiques allemands favorisèrent et propagèrent eux-mêmes, enfin les exemples du prince-primat (2), et plus encore celui du vicaire général de Constance, M. de Wessenberg, paralysèrent d'une manière absolue l'autorité ecclésiastique, à la place de laquelle les gouvernements séculiers réglèrent arbitrairement toutes les choses religieuses suivant leur caprice et leur intérêt. Les conséquences naturelles et nécessaires de cette situation furent l'extinction successive de toute conscience religieuse dans le peuple, le honteux empire des motifs les plus détestables dans les affaires politiques, que dirigèrent uniquement la force et la ruse. Ce qui caractérise particulièrement cette période de la Confédération rhénane, c'est que ce fut un prêtre, autrefois archichancelier électoral, qui, en qualité de prince-primat de la Confédération et de président du conseil des rois, dut favoriser les anciens projets de séparation de l'Église germanique et de Rome, et servir d'organe et d'intermédiaire pour transmettre les ordres du Protecteur français aux princes alle-

(1) *Voy.* RECEZ DE LA DÉPUTATION DE L'EMPIRE.

(2) *Voy.* DALBERG.

mands. Ainsi s'accomplit la parole : *In quo peccaveritis, in eo puniemini.*

Du reste, abstraction faite du remède ressortant du châtiment, la Confédération eut cela de bon pour les Catholiques et l'Église en Allemagne que le mur de séparation élevé par la paix de Westphalie entre les diverses confessions s'écroula, et que l'égalité des Catholiques et des protestants fut proclamée, au moins en principe, dans tous les États allemands. La ruine de la Confédération eut pour conséquence une nouvelle reconnaissance, quoique obscure et peu pratique, des principes sur lesquels reposait le saint-empire romain, dans la création de la sainte-alliance, qui déclara que les principes du Christianisme seraient la règle exclusive de la politique des grandes puissances.

DE MOY.

**RHENSÉ** (CONFÉDÉRATION DES ÉLECTEURS DE). Après la grande victoire remportée par les Papes sur les Hohenstaufen et le renversement de l'ancien empire, qui avait subsisté depuis Othon Ier jusqu'à Frédéric II, il s'écoula une assez longue période durant laquelle les Papes eurent seuls la direction suprême des affaires de la Chrétienté. Cette période dura depuis la déposition de Frédéric II, en 1245, jusqu'à la mort du Pape Boniface VIII. A la mort de ce Pontife commença la décadence, lente et progressive, de la puissance papale, qu'amena non-seulement la translation du Saint-Siége à Avignon, mais encore la chute de l'empire. Les Papes entravèrent plus ardemment que personne la restauration de l'empire et sa réintégration dans les droits que les souverains Pontifes s'étaient attribués durant sa défaillance, tandis que leur véritable intérêt eût exigé qu'ils renonçassent à une toute-puissance qu'il était impossible de maintenir et qui devait nécessairement dégénérer en schisme. Déjà sous l'empereur Henri VII, de Luxembourg, un conflit était devenu presque inévitable entre l'empereur et le Pape. Les mesures que prit Clément V, après la mort prématurée de Henri VII, prouvent suffisamment que le Saint-Siége ne songeait pas à restituer à bon marché les avantages qu'il avait obtenus. Si le sceptre impérial était tombé entre les mains d'un prince hardi, énergique, entreprenant et logique, qui eût maintenu à la Papauté ce qui lui appartenait en vertu de son institution, et eût cherché en même temps à protéger et à sauvegarder les droits de l'empire, une restauration de la puissance impériale eût encore été possible. Mais la nation allemande, après avoir eu de la peine à s'entendre pour élire un roi de Germanie à la place d'Albert Ier, retomba, aussitôt après la mort de Henri VII, dans le schisme, y persévéra jusqu'à Albert II, et dut uniquement à ce schisme déplorable les humiliations inouïes que subit la puissance impériale sous Louis de Bavière, successeur de Henri VII.

Jean XXII avait cherché à restreindre l'empire aux limites de l'Allemagne, ce qui ne laissait à la couronne impériale que l'ombre de son ancien éclat. Le Pape Benoît, qui n'avait pas le courage d'un martyr, ne s'était pas réconcilié avec Louis, malgré le désir qu'il en avait et uniquement parce que Philippe de Valois l'en avait empêché par ses menaces.

Enfin, après une longue lutte, les princes résolurent de prendre en main la cause de l'empereur et de protéger l'empire contre les usurpations du Saint-Siége, c'est-à-dire du roi de France, qui dominait le Pape. Ce fut l'archevêque de Mayence qui, à la tête des autres prélats, entreprit l'affaire de la réconciliation, à Spire. Ce projet n'ayant point abouti, Louis convoqua une diète

à Francfort et lui exposa les dangers de la situation, la ruine de l'empire, l'inutilité des tentatives faites jusqu'alors pour rendre la paix religieuse à l'Allemagne. La diète se prononça avec une rare unanimité en faveur du roi de Germanie et chargea les électeurs de prendre les mesures nécessaires pour rétablir l'ordre dans l'empire. En conséquence, le 15 juillet 1338, les trois archevêques de Mayence, de Trèves et de Cologne, le comte palatin, Rodolphe, avec son père, son neveu et le duc Étienne de Bavière, Rodolphe, duc de Saxe, Louis, margrave de Brandebourg, les six princes-électeurs, auxquels ne manquait que le roi de Bohême, se réunirent à Rhensé et y formèrent, le 16 juillet, la *Confédération des électeurs*, « dans le but de maintenir, protéger et sauvegarder l'empire et leur honneur (1). » Ils jurèrent de défendre de toutes leurs forces, contre tous et chacun, les droits, honneurs, biens, libertés et coutumes de l'empire; et, comme les contestations soulevées par le Pape Jean XXII contre leur seigneur et maître, l'empereur Louis, attentaient aux droits de ce prince, ils décidèrent unanimement que celui qui, à la vacance de l'empire, serait élu à l'unanimité ou à la majorité des voix des électeurs, serait considéré par tous comme le roi des Romains, et n'aurait pas besoin de la confirmation du Pape pour administrer les biens et exercer les droits de l'empire (*imperii*) ou pour accepter le titre de roi. Ils prièrent en outre le souverain Pontife de vouloir bien renoncer aux contestations soulevées par le Pape Jean et d'entrer en négociations avec leurs députés, afin de ne pas les contraindre à recourir à d'autres moyens.

Si l'on pèse ces expressions, qui ne reçurent une nouvelle extension qu'à la diète de Francfort, en mars 1339, dans la constitution de Louis, *de Imperii juribus et excellentia et de potestate electi Romanorum regis*, on voit que la célèbre assemblée de Rhensé n'eut pas d'autre but (la tentative faite par la cour de France pour engager le Pape à transférer l'empire des Germains aux Français, *translatio imperii a Germanis ad Gallos*, étant connue du monde entier) que de déclarer, en termes modestes et convenables, que c'était, non au Saint-Siége, mais aux électeurs d'Allemagne, à élire le roi des Romains, et que, le roi élu ayant le droit d'exercer l'autorité impériale, le Pape devait le couronner empereur.

Mais, tandis que le roi Louis faisait un pas de plus, qu'il déterminait la nature du serment que devrait prêter le roi des Romains et promulguait les dispositions relatives au vicariat de l'empire (1); qu'il ajoutait, l'année suivante, aux dispositions primitives de Rhensé, que chaque évêque catholique pourrait couronner celui qui avait été régulièrement élu, si le Pape ne voulait pas le faire, quoique la prérogative de l'empereur eût consisté essentiellement jusqu'alors en ce que le chef suprême de la Chrétienté pouvait seul couronner le successeur des Césars, tandis que les rois de France, d'Espagne, le roi de Germanie lui-même, placés à un degré inférieur, se faisaient couronner par les évêques de leurs États; la déclaration de la Confédération des électeurs, adressée à Benoît XII (2), se tenant dans des termes très-réservés, ne revendiquait pour les électeurs qu'un droit incontestable, et demandait que le Pape re-

(1) « Das Rich und vnser fürstlicher an der Kur des Riches handhaben, beschurn und beschirmen zu wollen. »

(1) Diète de Francfort, août 1338.

(2) Olenschläger, *Hist. du Saint-Empire romain*, 1755, docum., n. LXIX.

nonçât à ce qui troublait l'Allemagne, c'est-à-dire aux contestations du Pape Jean.

Il nous semble donc qu'on a exagéré la portée et le sens de ce congrès des électeurs de Rhensé. Il n'empêcha pas le moins du monde le Pape Clément VI d'intenter à Louis de Bavière des procès pires que ceux de Jean XXII. Il ne s'opposa pas à la déposition de Louis et à l'élection de Charles IV, comme antiroi; il donna plutôt des preuves de faiblesse que de force, et fut parfaitement digne du caractère de la nation allemande, *qui, dans les questions les plus importantes, s'imagine qu'une fois qu'elle a émis une opinion elle n'a plus rien à faire, et que cela suffit pour rétablir l'ordre partout.*

HÖFLER.

**RHIN (PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU HAUT-).** Formée de parties qui avaient appartenu aux anciens diocèses de Constance, de Bâle, de Strasbourg, de Spire, de Worms, de Trèves, de Mayence, de l'antique abbaye de Fulde, des évêchés de Wurzbourg et d'Augsbourg, du prieuré exempt d'Ellwangen, cette province comprend aujourd'hui l'archevêché de Fribourg avec les évêchés suffragants de Rottenbourg, Mayence, Limbourg et Fulde. Elle est bornée à l'est par la Bavière, au sud par le lac de Constance, à l'ouest par le Rhin, jusqu'aux provinces prussiennes du Bas-Rhin et de la Westphalie; au nord par le Hanovre, au nord-est par la Saxe prussienne. Elle tient son nom de sa principale frontière occidentale, le Haut-Rhin.

La révolution française avait ébranlé et en partie renversé les antiques évêchés de l'Allemagne. La paix de Lunéville, de 1801, donna les siéges épiscopaux et les diocèses de la rive gauche du Rhin à la France; le recez de la députation de l'empire du 25 février 1803 et la sécularisation qui en fut la suite enlevèrent presque tous ses biens à l'Église catholique d'Allemagne. On calcule qu'elle perdit sur les deux rives du Rhin, en domaines immédiats et médiats, en chapitres et abbayes, sans compter les couvents, près de 1,719 milles carrés, 3,162,576 habitants, et 21,026,000 florins de revenus, ou plus de 42,052,000 francs. Le capital enlevé par la sécularisation à l'Église s'éleva à 420 millions de florins, ou plus de 840 millions de francs.

Le recez de la députation de l'empire avait statué que tous les biens des chapitres et de leurs dignitaires seraient incorporés aux domaines épiscopaux, et transférés, avec les diocèses, aux princes auxquels ces derniers seraient attribués (§ 34). Tous les biens des chapitres, abbayes et couvents, dans les anciennes et les nouvelles possessions, médiates et immédiates, furent mis à la disposition des princes souverains respectifs, pour servir aux frais du culte, à l'entretien des établissements d'instruction et d'utilité publique, et enfin à l'allégement des finances de l'État, sous la réserve expresse de la dotation permanente et fixe des cathédrales, qui seraient conservées, et des pensions destinées au clergé supprimé, conformément aux décisions déjà arrêtées ou qui seraient prochainement prises (§ 35). Les chapitres, abbayes et couvents passèrent entre les mains des nouveaux possesseurs avec tous leurs biens, droits, capitaux et revenus (§ 36). On ne peut méconnaître, dit un savant qui jouit d'une grande autorité dans les négociations relatives à l'organisation de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, le conseiller ecclésiastique wurtembergeois Werkmeister, que le recez porte que « ces biens pourront être employés à l'allégement des finances des États; » mais la place que ce passage occupe à la fin du document

démontre qu'on ne devait avoir recours à cette ressource qu'autant qu'on aurait convenablement pourvu aux besoins de l'Église et des établissements d'instruction. Il ne pouvait être entendu que les princes auraient le droit de subvenir à leurs propres dépenses, moyennant les biens sécularisés, avant d'avoir pourvu aux nécessités des églises et des établissements d'utilité publique, auxquels la piété des anciens fondateurs avait consacré ces biens, en prononçant d'avance l'anathème contre tout usage sacrilége et profane (1).

Quand il est dit plus loin : « Les constitutions politiques des pays sécularisés, en tant qu'elles reposent sur des traités conclus entre le souverain et ses sujets ou sur d'autres lois de l'empire, demeureront intactes et entières » (§ 60); — et : « Les archevêchés et les évêchés demeureront tels qu'ils étaient par le passé, jusqu'à ce que d'autres circonscriptions diocésaines aient été régulièrement arrêtées et décident par là même du sort des chapitres des cathédrales » (§ 62); — « L'exercice de la religion en usage dans chaque pays sera à l'abri de toute atteinte, de toute violation quelconque; chaque religion demeurera dans la possession et la paisible jouissance des biens de son Église, des fonds des écoles qui leur appartiennent, conformément aux dispositions de la paix de Westphalie; » — il est évident qu'il n'était pas dans la pensée de la députation de l'empire d'abolir la constitution catholique reposant sur des droits inaliénables, sur les concordats valides, sur des lois authentiques de l'empire, ou de les abandonner à la libre disposition des souverains, comme les modernes théoriciens du droit politique osent le prétendre par rapport au droit de patronage des souverains, à l'administration des biens ecclésiastiques et à la juridiction des évêques (1).

Sans doute la députation de l'empire, sans en référer au Pape, décida « que le siége de Mayence serait transféré à Ratisbonne; que la dignité d'archevêque métropolitain et de primat d'Allemagne serait à jamais unie au siége de Ratisbonne; que la juridiction métropolitaine de cet archevêque-primat s'étendrait sur toute la partie des anciennes provinces ecclésiastiques de Mayence, Trèves et Cologne, située sur la rive droite du Rhin, sauf les États du roi de Prusse et la partie de la province de Salzbourg appartenant au palatinat de Bavière » (§ 25); mais ces dispositions étaient entachées d'une flagrante injustice. Le Pape, ayant égard aux changements de territoire résultant de la paix de Lunéville, avait, par une bulle du 1er décembre 1801, déclaré qu'une nouvelle circonscription des diocèses aurait lieu non-seulement pour l'ancienne France, mais pour tous les pays annexés à la France. Mayence, dont la province et le diocèse épiscopal étaient situés sur les deux rives du Rhin, avait politiquement cessé d'être métropole et devenait évêché suffragant de l'archevêché de Malines. Le Pape, dans la bulle citée, s'était prononcé contre cette disposition et avait déclaré que les droits, priviléges et juridictions des archevêques, chapitres et ordinaires des provinces non adjointes à la France seraient maintenus tels qu'ils étaient par le passé; par conséquent la rive droite du Rhin avait conservé un reste de l'ancien diocèse et de l'ancienne province de Mayence; seulement l'archevêque de la province et l'évêque de la ville de

(1) *Essai d'une nouvelle organisation de l'Église catholique allemande dans les États de la Confédération germanique*, p. 6.

(1) Cf. de Linde, *Considérations sur l'indépendance et l'autonomie de la puissance ecclésiastique*, Giessen, 1853.



Mayence subsistaient sans siége et sans résidence.

L'injustice ne fut réparée que lorsque le Pape, dans le consistoire tenu le 1er février 1805 à Paris, éleva l'église cathédrale de Ratisbonne, vacante depuis 1803 par la mort de l'évêque, au rang d'église métropolitaine, avec la dignité, la juridiction, la prééminence archiépiscopale, et, de plus, avec les priviléges, prérogatives, titres, honneurs et avantages que possédaient régulièrement et paisiblement le siége de Mayence et son archevêque. Le diocèse métropolitain devait être formé : 1° par la portion du diocèse de Mayence située sur la rive droite du Rhin, sur laquelle le précédent archevêque de Mayence, Charles de Dalberg, avait conservé la juridiction épiscopale ; 2° par la portion du diocèse de Ratisbonne qui, d'après le recez de la députation de l'empire du 28 février 1803, avait été subordonnée à la souveraineté de l'ancien archevêque de Mayence. La portion de ce diocèse soumise à la souveraineté d'autres princes devait demeurer confiée à l'administration spirituelle du même archevêque, établie conformément aux ordres du Pape. Les suffragants du nouvel archevêché de Ratisbonne furent :

1. Les évêques des Églises situées sur la rive droite du Rhin, qui appartenaient au diocèse métropolitain de Mayence ;

2. Les autres évêques de la rive droite du Rhin qui avaient été subordonnés aux archevêchés de Trèves, Cologne et Salzbourg, sauf toutefois les églises appartenant à l'Autriche et à la Prusse.

L'archevêque de la nouvelle église métropolitaine de Ratisbonne fut l'ancien archevêque de Mayence, Mgr Charles de Dalberg (1). Cette métropole, née sous de tristes auspices, fut soumise à de nombreuses vicissitudes.

Lorsque la Confédération du Rhin fut formée sous le protectorat de Napoléon, et que le chef de l'empire d'Allemagne, François II, eut renoncé, le 6 août, à la dignité impériale, l'électeur archichancelier et archevêque de Ratisbonne devint prince-primat de la Confédération rhénane et prince souverain de Ratisbonne, Aschaffenbourg et Wetzlar. Mais ces dispositions ne subsistèrent pas longtemps. A la suite d'un traité conclu avec le Protecteur de la Confédération rhénane, le 19 février 1810, le prince-primat devint duc de Franconie ; il dut renoncer à la principauté de Ratisbonne, entre les mains de l'empereur, qui la donna à la Bavière, et dédommagea l'archevêque en lui transférant la plus grande partie de la principauté de Fulde et du comté de Hanau, lesquels, avec le reste de ses possessions, formèrent le grand-duché de Francfort et la dotation de l'archevêque de Ratisbonne. Par un décret du 12 mars 1810 Napoléon déclara que le duché de Francfort, après la mort du grand-duc primat et archevêque actuel, serait uni à la dignité de primat de la Confédération du Rhin, et passerait en héritage au fils adoptif de l'empereur Napoléon, au prince Eugène, alors vice-roi d'Italie. Le prince Eugène, en compensation de cette sécularisation, devait payer au titulaire du futur archevêché, qui était destiné au cardinal Fesch, après la translation de l'archevêché de Ratisbonne à Francfort, une rente annuelle de 60,000 francs. Tous ces projets, arrêtés en vertu de la toute-puissance de l'empereur, sans égard aux droits du Saint-Siége, et en conséquence desquels l'archevêché de Ratisbonne (que le recez de la députa-

(1) *Voir* Buss, *Gazette pratique, destinée à la liberté et au développement de l'Église catholique dans la province ecclésiast. du Haut-Rhin.*

tion de l'empire avait seul laissé subsister avec des domaines soumis aux droits souverains de l'archevêque) devait passer sans dotation foncière sous une domination étrangère; tous ces projets, disons-nous, furent anéantis par la chute de l'empereur. Après la bataille de Leipzig Mgr Charles de Dalberg se retira dans son diocèse de Constance (1).

Au moment où la sécularisation fut arrêtée trois évêques souverains vivaient encore : l'archichancelier prince Charles de Dalberg, ancien archevêque de Mayence et évêque de Constance; le prince-évêque de Wurzbourg et Bamberg, et le prince-évêque de Spire, qui résidait à Bruchsal. Le chapitre de Constance subsista; Spire fut administré par un vicaire épiscopal, et la partie badoise du diocèse de Strasbourg fut soumise à la juridiction du chapitre de Constance. Le prince-évêque de Wurzbourg mourut le premier, et la partie badoise de son diocèse fut attribuée au vicariat de Bruchsal; il fut bientôt suivi par le prince-évêque de Spire. Mgr de Dalberg donna au vicariat de Bruchsal le pouvoir de continuer les affaires, tout comme, à la demande du gouvernement de Bade, et de sa pleine autorité, il avait attribué au vicariat les parties appartenant antérieurement à Wurzbourg. Il en arriva de même, de par l'autorité royale, en Wurtemberg, les parties appartenant autrefois aux diocèses de Wurzbourg, Worms, Spire, Augsbourg et Constance, ayant été incorporées au vicariat général institué à Ellwangen et placées sous la juridiction présomptive du coadjuteur évêque de Tempé, F.-C. de Hohenlohe, en qualité de vicaire général, Mgr de Dalberg, en qualité de métropolitain, ayant également donné son consentement, sous prétexte d'empêchement de la part du Saint-Siége, *sede pontificia impedita*, ce qui fut fortement blâmé par le souverain Pontife. L'approbation pontificale et la validation de ces actes anticanoniques ne furent données que plus tard (1).

Limbourg avait également un vicariat général qui dépendait des anciens archevêques de Trèves et de Mayence, et dont le diocèse embrassait le duché de Nassau avec l'enclave de la ville libre de Francfort. Le duc de Nassau soumit, en vertu de sa toute-puissance, au vicariat de Limbourg, tous les Catholiques de Nassau, tous ceux qui, d'après la paix de Westphalie, étaient sous la juridiction des autorités ecclésiastiques catholiques, toute la principauté de Hadamar, une grande partie du comté de Katzenellenbogen et beaucoup de nouvelles cures, telles que Wiesbaden, Weilbourg, Idstein.

Or jamais un vicaire général substitué n'a l'autorité et la puissance nécessaires pour embrasser, surveiller, diriger avec succès un diocèse comme l'évêque propre, surtout lorsqu'il s'agit de défendre les libertés de l'Église contre les empiétements ou les restrictions du gouvernement. En général l'état provisoire est peu favorable à la cause du droit et de la vérité (2). Écoutons à ce sujet les aveux involontaires d'un ministre de Nassau qui écrit à un de ses collègues de Bade : « Notre vicariat de Limbourg continue à administrer ces diocèses d'après les principes que les anciens archevêques allemands ont fait valoir et prévaloir contre Rome. Votre Excellence connaît ces principes, qui ont été développés de votre temps au célèbre congrès d'Ems; ils ne sont rien moins que favorables à l'influence du

(1) *Voy.* Dalberg.

(1) *Voy.* Rottenbourg.

(2) *Revue trim. de Théologie de Tubingue*, 1819, 1er cah., p. 93, sur la situation de l'Église catholique d'Allemagne à cette époque.

Pape. Notre vicariat administre paisiblement, sans aucun conflit sensible, dans la meilleure intelligence avec le souverain. Notre clergé catholique n'a à attendre d'avancement que du duc et est par conséquent entièrement dévoué à ce prince, qui loin d'entraver le vicariat dans sa sphère d'activité purement ecclésiastique, a, au contraire, étendu l'autorité de ce vicariat sur les portions du pays qui ne lui étaient pas autrefois soumises. Le clergé vit dans le plus parfait accord avec le gouvernement. Par conséquent le duc de Nassau, en sa qualité de prince protestant et dans l'intérêt particulier de son pays, n'a absolument rien à désirer par rapport aux affaires de l'Église. » Ainsi, d'après ce diplomate, il n'y avait nul besoin de se presser de régler définitivement les affaires de l'Église catholique; le provisoire était bien préférable et plus utile.

On sait que l'année 1803 inaugura la malheureuse période de l'organisation provisoire et de la centralisation gouvernementale, sous prétexte de sauvegarder les droits du souverain, et que cette organisation et cette centralisation furent l'une et l'autre infiniment dommageables à la liberté et à l'indépendance de l'Église et de l'État. Tous les édits d'organisation, de constitution, de religion publiés à cette époque se ressemblent; ils sont souvent la copie littérale les uns des autres; ils sont pleins de contradictions, abolissant en terminant ce qu'ils accordent en commençant de liberté et d'indépendance. Tous tiennent à la distinction des affaires intérieures et extérieures, des causes purement spirituelles et non spirituelles, et ne comptent parmi les premières que le dogme et le culte, et encore en tant qu'ils ne touchent en rien à la vie publique et aux droits des personnes. La discipline et la juridiction épiscopale sont réduites à leur minimum; le droit de patronage du souverain s'exerce de la manière la plus large. Les causes matrimoniales ne sont reconnues comme des affaires spirituelles qu'en tant qu'elles touchent au sacrement; toutes les affaires des écoles, sauf l'enseignement de la religion, sont déclarées purement civiles et politiques; le *placet* royal est appliqué de la façon la plus illimitée (1).

Le 1er janvier 1803 parut d'abord l'édit d'organisation du Wurtemberg; puis se succédèrent l'édit de religion du 14 février 1803; l'édit d'organisation du 18 mars 1806; l'édit de religion du 18 octobre 1806 (2); l'édit ecclésiastique de Nassau-Weilbourg, du 16 août 1803; celui de Nassau-Using, du 31 août 1803; l'ordonnance du grand-duché de Darmstadt, relative à l'érection et aux attributions du conseil des écoles et des églises, du 12 octobre 1803 (3). L'édit de religion de Bade est du 11 février 1803; l'édit sur les chapitres et les couvents, du 14 février 1803; l'ordonnance sur la commission ecclésiastique catholique, du 31 octobre 1803; l'édit de constitution, du 14 mai 1807; l'édit d'organisation, du 26 novembre 1809. Cet édit reconnaissait que l'Église catholique s'attendait à juste titre à ce que son épiscopat fût respecté dans le pays, et qu'on lui accordât sur les fidèles toute l'influence qui est nécessaire au maintien de l'unité, de la foi et des mœurs (§ 10). Du reste cet édit, comme celui des autres États, péchait essentiellement en ce que ses prescriptions étaient trop généralisées, et ne se modifiaient pas, pour les Catholiques d'une part et les non-catholiques d'autre part, suivant les besoins des uns et des autres. Cette confusion devait

(1) *Voy.* ROTTENBOURG.
(2) *Voir* Lang, *Lois ecclésiastiques du Wurtemberg*.
(3) Cf. *Archives des affaires ecclés. et polit. catholiques*, Francfort, 1809.

nécessairement amener des collisions.

Ainsi il établit d'abord une commission ecclésiastique chargée de l'application des droits du souverain à la sphère extérieure de l'Église catholique et détermine ses attributions, s'étendant à l'administration de tous les droits de l'État dans les affaires religieuses et scolaires ; à la révision des fonds ecclésiastiques et des établissements pieux placés immédiatement sous l'autorité de l'État; enfin à la révision suprême des biens ecclésiastiques administrés par des particuliers. Deux membres ecclésiastiques devaient siéger dans cette commission. Dans le conseil intime (qui répond au ministère d'État actuel) on avait très-utilement ordonné qu'il y aurait un comité catholique pour préparer les matières qui concernaient le maintien de la constitution de l'Église et des biens ecclésiastiques par un rapport qui serait discuté dans les séances du conseil intime, et pour empêcher le gouvernement d'arrêter, sans avis suffisant et impartial, des mesures qui pourraient introduire des changements dans la situation légale des partis religieux, et pour les garantir contre les empiétements auxquels, malgré lui, il pourrait être entraîné sous ce rapport ; mais l'existence de ce comité fut de courte durée.

Le morcellement des anciens diocèses, l'inaction des évêques disparaissant les uns après les autres, la situation subordonnée et précaire des vicariats, l'adoption de la souveraineté de la Confédération du Rhin et de la centralisation, que ne limitait plus aucune loi de l'empire, devaient nécessairement rendre les empiétements du pouvoir civil sur l'administration de l'Église d'autant plus fréquents et plus considérables que le système révolutionnaire de l'omnipotence de l'État troublait toutes les prérogatives des corporations et mettait à leur place l'influence universelle et destructive de la bureaucratie.

A dater de 1812 une section ecclésiastique, et plus tard le conseil ecclésiastique supérieur, intervint, après plusieurs modifications organiques, dans les affaires soumises à la commission catholique, et ses attributions furent de plus en plus étendues, ce qui rendit inévitables les conflits avec les autorités ecclésiastiques, d'autant plus que le gouvernement nomma dans cette section des membres ecclésiastiques dont les principes ne s'accordaient point avec ceux de l'Église catholique, ce qui empira le mal et le plus souvent le laissa sans remède (1).

Les choses furent réglées en Wurtemberg comme à Bade. La défense des droits du souverain y fut confiée à la régence suprême du pays, puis au conseil ecclésiastique, enfin au conseil royal de l'Église catholique (2).

Il y eut, dès l'origine, de nombreuses démonstrations, de vives protestations contre ces édits de religion; nous n'en relèverons qu'une seule, fort importante, celle du prince-électeur Clément-Venceslas, de Trèves. « Je suis loin, dit-il dans sa lettre au prince de Nassau-Weilbourg, de mettre en doute le droit de protection, *jus advocatiæ*, qu'en votre qualité de souverain vous tenez, dans un sens vrai, mais limité, de la loi fondamentale de l'empire; mais je ne puis comprendre comment tout d'un coup on peut ramener la puissance épiscopale à son origine, aux choses purement spiri-

(1) Cf. *Situation des Catholiques de Bade*, t. I, p. 27.

(2) *Voir*, sur les attributions du conseil ecclésiastique supérieur de Bade et de Wurtemberg, Longner, *Expos. de la Situation légale des évêques dans la prov. ecclésiast. du Haut-Rhin*, Tubingue, 1840, p. 44-47. Kinzinger, *l'Église et le Clergé catholiques du grand-duché de Bade*, Carlsruhe, 1847.

tuelles, *ad mere spiritualia*, et, contrairement au § 63 des conclusions citées, restreindre l'exercice de la religion à la liberté du culte intérieur. Votre Seigneurie ne doit pas ignorer les rapports qui ont existé entre l'empire et ma propre maison, et les engagements réciproques contractés par elle envers le corps évangélique le 7 août 1697, ainsi que ceux du duc Charles-Alexandre de Wurtemberg, de 1733, et du prince héréditaire de Hesse-Cassel, de 1779, en vertu desquels les souverains catholiques des pays protestants surent garantir aux protestants le maintien de leur culte, avec tous les droits qui s'y rattachent, comme aussi, réciproquement, les évêques catholiques ont toujours conservé leurs pouvoirs dans les pays catholiques soumis à des gouvernements protestants, conformément au *statu quo* de l'année normale, tout comme moi-même je n'ai jamais été troublé dans l'exercice de mes droits sur les territoires étrangers et séculiers incorporés à mon diocèse. Il s'agit donc actuellement non-seulement de décider ce qui appartient à l'évêque *ratione ordinis*, mais ce qui lui appartient d'après la constitution de l'Église germanique, *vi juris diœcesani et jurisdictionis ecclesiasticæ* (1). »

La tactique ordinaire pour se débarrasser de ces justes protestations contre la violation du droit est de recourir aux mots rebattus d'*ultramontanisme*, de *parti ultramontain*, de *parti clérical*. C'est ainsi, par exemple, que le conseiller d'État Nébénius rendit sa tâche singulièrement facile quand il voulut refuter le Mémoire sur la situation des Catholiques de Bade par l'opuscule qu'il publia sous le même titre, à Carlsruhe, 1842. « Tout ce bruit pour rien, dit-il, vient d'un parti connu, du parti ultramontain. Cette gent dévote, qui s'est donné la mission de surveiller l'État et qui a de constantes accointances avec l'étranger, s'irrite de la paisible situation de tout le reste de la population, qui rejette sa tutelle, reste attachée au gouvernement et se montre reconnaissante de la fidélité et de la sollicitude avec lesquelles l'État remplit ses devoirs envers l'Église catholique. La classe des Catholiques, au nom desquels l'auteur du livre que nous réfutons élève surtout la voix, et auxquels il promet que leurs douleurs seront enfin connues et que leur patience sera récompensée, n'existe que dans son imagination. Cet appel de l'auteur est ou une insulte faite à ses propres coreligionnaires, si elle s'adresse à l'immense majorité qui n'a pas donné encore le moindre signe de mécontentement, ou c'est l'aveu de la faiblesse numérique d'un parti auquel il offre son concours. — On ne peut admettre que cette dernière hypothèse. — En attendant, quelque petit que soit le nombre des Catholiques au nom desquels l'auteur de la brochure parle et dont il expose les opinions et les sentiments, les plaintes qu'il fait, si elles étaient fondées, ne perdraient rien de leur importance, car (la force de la vérité le pousse à cet aveu) l'État est tenu de protéger l'Église catholique dans le sens et l'esprit de ses institutions, de l'aider dans ses besoins, autant qu'il dépend de lui, et de prêter la puissance de son bras, en tant qu'il peut et doit intervenir dans les choses religieuses, à la vérité et au droit, sans égard à la majorité des indifférents, des opposants, des dissidents. »

Les paroles que nous venons de citer rappellent celles d'un conseiller

(1) Cf. Maurice Lieber, *des Affaires de la prov. ecclés. du Haut-Rhin*, Fribourg, 1832. Linde l. c.

d'État du Wurtemberg, qui prétendait, dans une circonstance analogue, « qu'il était moralement impossible que les griefs de l'évêque (Keller) de Rottenbourg et des Catholiques fussent fondés. »

Le gouvernement badois ne s'est jamais rendu coupable', suivant Nébénius, depuis la sécularisation, d'aucune faute grave, pas même d'une faute vénielle, à l'égard de ses sujets non protestants; jamais il n'a donné à sa souveraineté, en matière ecclésiastique, une extension illégitime; jamais il n'a violé ou restreint les droits des Catholiques; il n'a refusé à l'Église ni la protection qui lui est due, ni la puissance indépendante qui lui appartient.

C'est, ajoute Nébénius, parce qu'il était irrité dans le moment que l'empereur Napoléon dit par la bouche de son ministre, M. de Champagny, dans sa note du 12 février 1810 : « Sa Majesté Impériale ne saurait voir d'un œil indifférent et tranquille que l'on traite en sujets disgraciés, et pour ainsi dire en ilotes, des sujets qu'elle a elle-même donnés au grand-duché, qu'elle ne lui a point donnés pour en faire des esclaves, et auxquels elle doit protection par cela même qu'elle les lui a donnés. Le système suivi à leur égard aurait d'ailleurs des conséquences pernicieuses pour la tranquillité et le repos du grand-duché, et, par contre-coup, pour les pays voisins et pour la Confédération du Rhin. »

Cependant le conseiller d'État, malgré les deux Mémoires de l'épiscopat du Haut-Rhin, malgré l'allocution du Saint-Père, malgré la déclaration du monde entier qui répondit à l'archevêque de Fribourg par une masse d'adresses, soutint encore un pareil thème. Quant aux personnes que le gouvernement de Bade choisit pour l'accomplissement de ses projets, le conseiller d'État remarqua seulement « que c'étaient des Catholiques, qu'il y avait même des ecclésiastiques. « C'étaient en effet des prêtres qui avaient été élevés dans les séminaires généraux de l'Autriche ou dans des universités entièrement soumises à l'influence des Illuminés, comme Mayence, Innsbruck. Cette tactique fut également mise en œuvre ailleurs; seulement on traita avec moins d'égards ceux qui prenaient la parole au nom du droit et de la vérité que ne l'avait fait le conseiller d'État Nébénius; on les nomma tout simplement une secte de jacobins (1).

L'affaire de M. de Wessenberg causa de grands embarras au gouvernement de Bade. Nous sommes loin de vouloir nier les services que M. de Wessenberg rendit peut-être à l'Église catholique dans le pays de Bade et en Wurtemberg; mais nous devons à la vérité de dire que toutes ses tendances et ses actes furent, en somme, plus nuisibles qu'utiles à l'Église catholique, non-seulement à Bade, mais dans toute l'Allemagne. L'archevêque de Ratisbonne, Mgr de Dalberg, l'avait nommé vicaire général du diocèse de Constance. En 1815 il fut, pendant quelque temps, enlevé à ces fonctions pour remplir une mission au congrès de Vienne. Mais cette courte interruption fut désapprouvée par la section ecclésiastique catholique de Bade, parce qu'elle voulait nommer évêque un homme qui partageât parfaitement ses principes, et qu'elle désirait qu'il ne pût y avoir le

(1) Cf. *Éclaircissements sur les griefs élevés contre le gouvernement wurtembergeois dans les affaires de l'Église catholique*, Leipzig, 1842. *Les Ultra dans l'Église et l'État*, Stuttgard, 1842. Dans un sens contraire : *Réponse aux Éclaircissements*, etc., Lucerne, 1843. *Réimpression des pièces et documents relatifs aux discussions des Chambres du Wurtemberg dans les affaires de l'Église catholique*, Stuttgard, 1842, § 32.

moindre prétexte pour l'éloigner de la dignité qu'elle prétendait lui faire conférer. Mgr de Dalberg fut mis en demeure de le nommer son coadjuteur, et le gouvernement le présenta à ce titre à l'approbation du Saint-Siége (1815). Le Saint-Siége, mécontent des innovations de M. de Wessenberg, avait, dès le 12 novembre 1814, demandé, par un bref adressé à Mgr de Dalberg, qu'il l'écartât des fonctions de vicaire général; on ne pouvait donc guère s'attendre à ce que le Saint-Siége approuvât la nomination faite. Rome garda *le silence* jusqu'à la mort de l'archevêque. A la mort de Mgr de Dalberg, le chapitre de Constance ayant élu M. de Wessenberg vicaire capitulaire et ayant soumis cette élection à l'approbation du Saint-Siége, le Pape, dans un bref du 15 mars 1817, adressé au chapitre, rejeta, par des raisons très-graves, *ex gravissimis causis*, l'élection de M. de Wessenberg, et engagea le chapitre à en nommer un autre. Le Saint-Siége adressa, le 21 mai 1817, une lettre au grand-duc, pour lui donner connaissance de ce bref et faire ressortir en général les motifs qui s'opposaient à la nomination de M. de Wessenberg. Quoique dans son bref au chapitre le Saint-Père eût expressément mandé que cette élection le peinait, qu'il ne reconnaissait pas M. de Wessenberg comme vicaire capitulaire, le chapitre persévéra dans sa nomination et fut soutenu par le gouvernement badois. Rome fit remettre personnellement le bref du 20 mai 1817 par son nonce à Lucerne, pour porter le gouvernement à éloigner M. de Wessenberg; mais l'opposition de Rome fut mal accueillie.

Le régent déclara qu'il ne pouvait voir autre chose, dans l'injure qu'on faisait à M. de Wessenberg, que l'expression d'une indigne jalousie. Il ajouta qu'il maintiendrait les anciens concordats et qu'il prendrait sous sa protection un innocent qu'on avait condamné sans l'entendre; qu'il s'opposerait à la réalisation du bref apostolique de toute son autorité et persisterait dans cette voie tant que M. de Wessenberg n'aurait pas été appelé devant un tribunal, suivant les prescriptions des concordats, et qu'il ne serait pas démontré qu'il existait des empêchements canoniques à sa nomination. M. de Wessenberg résolut, avec l'assentiment du grand-duc, de se rendre à Rome pour se justifier personnellement devant le Saint-Père. Ses partisans pensaient, non sans raison, que Rome voyait en lui un nouveau Fébronius (1).

Le Saint-Siége lui fit connaître, par l'entremise du cardinal Consalvi, les griefs qui l'avaient fait rejeter dans la première note du 2 septembre 1817; c'étaient des doctrines et des principes réprouvés, des abus d'autorité dans l'exercice de ses fonctions, une désobéissance flagrante aux canons.

Wessenberg se défendit, mais faiblement. Il ne voulait pas, dit son apologiste de la *Revue de Tubingue* (2), en appeler, dans sa défense, aux principes canoniques reconnus par toute l'Allemagne (les principes du joséphisme), qui auraient justifié sa conduite devant tous les Allemands; il ne voulait agir que suivant les règles et le mode adoptés par la cour de Rome et éviter ainsi l'écueil d'une discussion de principes; il espérait parvenir à se réconcilier avec le Saint-Siége. Sa défense fut trouvée tout à fait insuffisante par la cour de Rome.

Dans une seconde note, du 16 octobre 1817, le cardinal secrétaire d'État lui démontra combien peu il entendait

(1) Cf. *Revue trim. de Tubingue*, 1819, cah. 1 et 2. *Rome et Wessenberg*, dissertation écrite en faveur de ce dernier.

(2) L. c.

le droit ecclésiastique concernant le mariage, combien ses principes sur les mariages mixtes étaient dangereux et contraires à l'Église, combien il avait abusé de son autorité en abolissant de son chef des jours de fête, en accordant, sans en avoir le droit, des sécularisations et des dispenses *a voto castitatis*.

La réponse de Wessenberg à cette seconde note fut remise le 13 novembre. Il en appela surtout à la pureté de ses intentions, à son amour de la paix, et déclarait en terminant qu'il soumettait toute sa conduite au jugement de l'Église et de son chef, en renonçant complétement à toute espèce d'amour-propre, mais qu'il ne pouvait renoncer aux obligations particulières qu'il avait à remplir envers son chapitre, envers son souverain et envers toute l'Allemagne.

Le cardinal secrétaire d'État lui répondit, le 11 décembre 1817, tout simplement : que, si ces obligations s'accordaient avec ses devoirs envers l'Église, elles ne pouvaient être un empêchement à ce qu'il se soumît à la volonté du Pape; que, si elles étaient en contradiction avec ses devoirs envers le Pape, dans ce cas, en résistant (c'est-à-dire en conservant la fonction de vicaire capitulaire contre le gré du Saint-Siége), il mettait sa volonté au-dessus de celle du souverain Pontife dans une affaire purement ecclésiastique; qu'il avait sur les lèvres des paroles de déférence et de soumission filiale, et que, par le fait, il persévérait dans une désobéissance absolument contraire aux canons.

Wessenberg répliqua en assurant qu'il était personnellement prêt à faire tous les sacrifices, mais qu'il ne pouvait renoncer à son devoir. Il quitta ainsi Rome sans être réconcilié avec le Saint-Siége, dit l'auteur de l'opuscule sur les affaires de Bade. C'est ce que Wessenberg prit bientôt soin de prouver par son histoire des grands conciles, dans laquelle il manifesta ouvertement sa haine contre Rome.

A son retour le gouvernement badois publia un Mémoire officiel qu'il envoya aux doyens ruraux et aux gouvernements étrangers, pour les engager à se joindre à lui dans ses démarches en faveur de Wessenberg. Nébénius nomme ce Mémoire une allocution du gouvernement au clergé et au peuple; il ajoute, tout en voilant son opinion, que le gouvernement aurait pu se passer de le produire. Il a *parfaitement* raison, car les *amis les plus intimes* de ce gouvernement, tels que Burg, qui devint évêque de Mayence, s'exprimèrent contre la forme et le contenu de cette allocution, qui manqua son effet et fut une bévue politique (1).

Dans l'élection anticanonique que firent les doyens Wessenberg fut présenté en première ligne au régent; mais le grand-duc lui fit comprendre par Burg qu'il devait se retirer, ce qu'il fit en effet, prévoyant bien que c'en était fait pour lui de la crosse et de la mitre.

Le besoin d'une régularisation prompte et définitive des affaires ecclésiastiques devenait des plus urgents pour Bade et toute l'Allemagne. Le jurisconsulte protestant Laspeyres dit lui-même, dans sa Critique de la situation des Catholiques de Bade, « que c'est un grand malheur que, dans la plupart des diocèses, le droit canonique relatif à la direction des affaires par les vicaires généraux soulève de graves difficultés, qu'on n'ait pas institué de vicaire capitulaire pour Spire, et que M. de Dalberg prenne directement des dispositions relatives aux parties badoises des diocèses de Strasbourg, Spire et Wurz-

(1) *Mémoire sur la conduite de la cour romaine lors de la nomination du vicaire général baron de Wessenberg à la succession du siége de Constance*, Carlsruhe, 1818.

bourg, » ce qui était le commencement du système territorial. MM. de Dalberg et de Wessenberg cherchèrent, il est vrai, à remédier à cet inconvénient en s'efforçant d'établir un état définitif, c'est-à-dire à fonder dans leur intérêt personnel un patriarcat ou une primatie germanique. M. de Dalberg publia l'opuscule : *de la Paix de l'Église dans les États de la Confédération du Rhin*, par lequel il travaillait à appliquer le concordat de France à la Confédération rhénane. Wessenberg, de son côté, publia l'opuscule : *de l'Église germanique*, qui exposait le plan de leur nouvelle constitution ecclésiastique. M. de Dalberg envoya Wessenberg en qualité de fondé de pouvoirs et de mandataire des évêques allemands au congrès de Vienne, la renaissance ecclésiastique de l'Allemagne semblant devoir se rattacher alors à la restauration politique du pays. Le Saint-Siége, n'oubliant pas non plus l'Allemagne, demanda par son légat, le cardinal Consalvi, le rétablissement du saint-empire romain comme centre de l'unité politique des États chrétiens et représentant du patronage de l'Église catholique, le rétablissement des principautés occidentales qu'on avait enlevées à l'Église d'Allemagne, la restitution des biens du clergé sécularisés et leur emploi conforme aux volontés des fondateurs.

M. de Wessenberg fit plusieurs propositions très-utiles, notamment celle de conclure au plus tôt un concordat avec le Saint-Siége, afin de garantir légalement l'existence de l'Église catholique, de ses métropoles et de ses évêchés. Le concordat devait former une partie intégrante de la constitution de la Confédération germanique, sous la sauvegarde des chefs suprêmes et du tribunal de la Confédération, et tous les évêchés allemands devaient constituer dans leur ensemble l'Église allemande, sous un primat unique. Il ajoutait qu'il était à désirer que la dotation des évêchés, chapitres et séminaires, fut constituée en biens-fonds et administrée par le clergé ; que les biens des paroisses, des écoles et des églises, fussent garantis dans l'état où ils se trouvaient, et qu'on n'en disposât point sans l'assentiment de l'Église ; enfin que la libre action des autorités ecclésiastiques catholiques ne fût sous aucun rapport entravée par les autorités civiles, dont le devoir était de les appuyer énergiquement. Wessenberg demanda, dans un Mémoire spécial, que les évêchés et les chapitres des cathédrales fussent dotés convenablement en biens-fonds et eussent la jouissance de tous les priviléges des États ; que les évêques eussent, quant à leurs personnes et à leurs biens, le même rang et les mêmes prérogatives que les États de l'empire séculiers et médiatisés. Les trois orateurs de l'Église allemande, le baron de Wambald, doyen du chapitre de Spire, Helfferich, prébendier de la cathédrale, et Schies, syndic du chapitre de Saint-André de Worms, firent des propositions analogues ; mais aucune de ces demandes, pas plus que celles des divers États de la Confédération, par exemple celles de la Prusse, de Hesse-Darmstadt, d'Oldenbourg, etc., relatives à l'organisation des affaires ecclésiastiques, ne fut prise en considération. Tout le résultat du congrès fut, au point de vue de la religion, l'article 16, portant : « La différence des partis religieux chrétiens ne peut créer, dans les pays et domaines de la Confédération germanique, aucune différence dans la jouissance des droits civils (1). »

Le Wurtemberg était, dès 1807, en-

(1) Cf. Kluber, *Actes du congrès de Vienne*, t. II, et les articles GERMANIQUE (Confédération) et CONGRÈS DE VIENNE.

tré en négociations avec le Saint-Siége, par l'entremise du nonce della Genga, plus tard Léon XII, à Stuttgard, et ces négociations avaient si bien réussi que tout était arrêté et terminé jusqu'aux signatures, lorsque, par la faute de l'empereur Napoléon, qui demandait le rappel du nonce, parce qu'il ne voulait pas tolérer de négociations particulières et prétendait fonder lui-même un patriarcat germanique, les conférences avaient été malheureusement interrompues ; et alors, à la sollicitation de l'Autriche, demandant que les dispositions du recez de la députation de l'empire relatives à l'organisation des diocèses et à la dotation permanente des cathédrales fussent mises à exécution, des communications diplomatiques furent suivies entre le roi de Wurtemberg, l'empereur d'Autriche et différentes cours d'Allemagne (1). On devait s'entendre en commun sur les principes généraux relatifs à l'organisation des diocèses catholiques, tels qu'ils étaient exposés en détail dans l'écrit de Wessenberg, *l'Église germanique*, et surtout dans celui du conseiller ecclésiastique du Wurtemberg, Werkmeister : *Projet d'une nouvelle organisation de l'Église catholique dans les États de la Confédération germanique*, *imprimé dans la patrie allemande*, 1816.

Le conseiller ecclésiastique Koch, de Nassau, avait dès lors, comme il le fit plus tard, fourni des matériaux et prêté une main utile à l'œuvre commune dans son écrit : *Recherches sur le Droit ecclésiastique*, *relatif aux bases de la future constitution de l'Église catholique en Allemagne*, Francfort, 1816. Il proposa aussi que ces négociations eussent lieu à Francfort. L'Autriche se prononça très-vivement en faveur du projet, mais ne crut pas, vu sa position particulière, devoir participer directement aux négociations. La Prusse, le Hanovre, les Pays-Bas n'étaient pas opposés au projet non plus ; seulement ils ne voulaient pas se concerter immédiatement entre eux, parce qu'ils avaient déjà entamé des négociations avec Rome ; cependant la Prusse et le Hanovre se tinrent prêts à entrer en conférence. Mais la réunion n'eut pas lieu, parce que chaque gouvernement parvint plus promptement et plus facilement au but, par des négociations loyales et directes avec Rome, que ne l'auraient jamais pu les ponctateurs révolutionnaires de Francfort. Le Wurtemberg, Bade, la Hesse électorale, le grand-duché de Hesse, les ducs de Saxe, de Nassau, d'Oldenbourg, le grand-duc de Mecklenbourg-Schwerin, les princes de Lippe et de Valdeck, les villes libres de Brême, Lubeck et Francfort, se prononcèrent en faveur d'une délibération en commun, au moyen de commissaires envoyés à Francfort, où se trouvaient d'ailleurs les députés des États de la Confédération germanique. Les envoyés du roi de Wurtemberg arrivèrent le 9 mars 1818, puis, bientôt après, ceux des autres cours, et le 24 du même mois commencèrent les délibérations. Bade était représenté par le conseiller d'État d'Ittner et le doyen Burg ; la Hesse électorale, par le conseiller de régence Ries ; le grand-duché de Hesse, par M. de Wrède ; Mecklenbourg, par M. de Plessen ; Nassau, par le conseiller ecclésiastique Koch ; Oldenbourg, par le député de la Confédération de Berg ; le Wurtemberg, par le ministre d'État baron de Wangenheim, le conseiller d'État de Schmiz-Grollenbourg et le conseiller du vicariat général Jaumann. Les rôles principaux furent joués par MM. Wangenheim, de Schmiz-Grollenbourg, tous deux connus par

(1) *Voy.* ROTTENBOURG.

leurs principes ; par MM. d'Ittner, homme instruit, mais imbu d'idées jansénistes et aspirant à un schisme; Burg, plus tard évêque de Mayence, homme d'affaire habile et diplomate subtil, de l'école des Joséphistes; Koch, connu par son apostasie et ses écrits hostiles à l'Église.

Le but des délibérations était double, l'un public, l'autre secret. Il s'agissait d'abord de réaliser les décisions du recez de la députation de l'empire, de réorganiser les diocèses ; puis d'introduire un système nouveau qui soustrairait le plus possible l'Église catholique à l'influence du Saint-Siége et la jetterait dans les bras tout-puissants de l'État. Les princes étaient certainement animés de bonnes intentions à l'égard de l'Église catholique et voulaient sérieusement la réorganisation des diocèses. Entrait-il également dans leurs intentions de subordonner l'Église à l'État, ou bien ce projet n'était-il entrevu et désiré que par les membres de la commission de Francfort, la plupart imbus des principes du fébronianisme et du joséphisme, et voulant évidemment faire triompher ces systèmes dans toute l'Allemagne ? C'est ce qui devait ressortir de la discussion des articles secrets du traité que les divers États conclurent entre eux. La commission de Francfort révéla assez clairement les principes qui l'animaient; ils furent nettement posés dans le discours d'ouverture du baron de Wangenheim. « La politique de la cour romaine, dit-il, a confondu la personne du Pape avec le Saint-Siége lui-même; elle n'a que trop souvent essayé et réussi à placer le Pape au-dessus de l'Église représentée par les conciles. Tant que ce système, qui s'est manifesté d'une façon éclatante dans la conduite tenue à l'égard de M. de Wessenberg, demeurera debout, quel que soit d'ailleurs le profond respect que mérite la personne du Pape actuel, d'autres Papes et d'autres temps surviendront, qui reprendront le vieux système romain, confondant la politique et la religion, et entraînant des conséquences encore plus graves et plus irrémédiables que celles dont nous sommes témoins. Le temps actuel semble tout à fait propre à régler les choses d'une manière nette, impartiale et vigoureuse ; l'autorité de la politique romaine est singulièrement affaiblie, le clergé catholique a fait des progrès notables ; le monde civilisé exprime généralement le désir de ne pas tolérer plus longtemps les usurpations de la cour romaine et de restituer au droit ecclésiastique général (le droit de la raison européenne) l'autorité qui lui appartient. Si Rome oppose son opiniâtreté habituelle, les États allemands, qui du reste éviteront de leur côté tout ce qui pourrait entraîner un schisme dans l'Église (quelques membres exaltés de la commission de Francfort n'étaient pas éloignés de cette idée d'un schisme), poussés par la nécessité, organiseront l'Église d'après ses anciennes lois fondamentales et entreprendront tout ce qu'exigeront la dignité de la nation et la liberté de l'Église catholique comme Église nationale de la Germanie. Il semble par conséquent utile : 1° de s'entendre sur la situation de l'Église catholique en elle-même, c'est-à-dire sur sa nature (il ne s'agissait par conséquent plus simplement de son organisation extérieure) ; 2° de consolider les rapports de l'Église catholique avec l'État et de l'État avec l'Église ; 3° ceux de l'Église avec le Pape, ceux du Pape avec l'Église, surtout en ce qui concerne l'Allemagne ; 4° ceux du Pape avec les princes évangéliques, en tant qu'ils ont des sujets catholiques dans leurs États ; 5° de savoir si ces rapports doivent être définis et réglés par un concordat ou

par une simple déclaration des cours; 6° de déterminer de quelle manière on devra entrer dans l'une ou l'autre de ces voies; 7° de fixer les mesures à prendre si l'on ne pouvait espérer de s'entendre avec le Pape ni d'une manière ni de l'autre (1). » Le nouvel édifice diplomatique devait s'appuyer sur les concordats des princes de 1446, en tant qu'ils seraient encore applicables, sur la ponctation d'Ems, sur les canonistes éminents de l'Autriche joséphiste et le concile de Trente, en tant que cela serait possible. On prit pour règle des délibérations les propositions générales et fondamentales communiquées antérieurement aux cours d'Allemagne par la députation du gouvernement wurtembergeois. A la diète germanique on débattit toutes les questions durant dix-sept séances, jusqu'au 30 avril 1818. On annexa au procès-verbal de la dix-septième séance le résumé des matières débattues, comme bases d'une entente possible sur la situation de l'Église catholique dans les États de la Confédération germanique.

Les principaux points furent un peu modifiés dans les dix-huitième et dix-neuvième séances, et définitivement arrêtés dans la vingt-sixième séance, du 3 octobre, pour servir, après leur promulgation, de lois fondamentales de l'État et d'édit de l'Église dans les États confédérés. Les conférences furent closes, le 7 octobre 1818, par une convention ou un traité politique devant servir de bases aux négociations qu'on poursuivrait durant les années suivantes. Par cette convention les cours de Wurtemberg, Bade, Hesse-Cassel, Hesse-Darmstadt, Nassau et la ville libre de Francfort, s'unissant entre elles, s'obligèrent à entrer en commun en négociations avec la cour de Rome et à s'appuyer sur des principes uniformes pour la création des nouveaux évêchés de leurs États. Wessenberg avait conseillé de passer sous silence tous les points controversés sur lesquels on ne pouvait espérer s'entendre *alors* avec le Pape, et Werkmeister avait ajouté qu'il n'était pas nécessaire de conclure un concordat avec Rome, puisqu'il ne voyait pas quels étaient les droits qu'avait le Pape pour établir un concordat; qu'il ne s'agissait que de poser les conditions *sous lesquelles* l'Église catholique d'*Allemagne* existerait à l'avenir dans les États confédérés, et de soumettre ces conditions à l'acceptation du Pape comme chef de l'Église catholique. Conformément à ces conseils, et pour ne pas se lier les mains, on résolut à Francfort de renoncer à un concordat, de faire un extrait des points principaux arrêtés dans la conférence, de laisser *de côté* les points qui soulevaient des difficultés ou de n'en parler que sous une forme voilée.

Cet extrait, traduit en latin, devait être soumis à l'approbation du Pape sous forme d'une *Déclaration;* le Wurtemberg et Bade devaient, à cet effet, envoyer une ambassade à Rome pour remettre cette déclaration au Pape, et, afin d'assurer pour l'avenir la conservation de l'union des États qui formaient la province ecclésiastique du Haut-Rhin, les cinq évêchés à ériger devaient ne former qu'une province ecclésiastique, dont le métropolitain jouirait de tous les droits qui, suivant la constitution de l'Église catholique (telle que les ponctateurs d'Ems l'avaient comprise), appartiennent aux métropolitains. En conséquence Bade et le Wurtemberg chargèrent leurs deux ambassadeurs d'agir en commun dans leurs négociations avec la cour de Rome. Le Wurtemberg envoya M. Schmiz-Grol-

(1) Cf. *l'Ami de l'Église et de l'État*, Iéna, 1818, p. 65-76.

lenburg; Bade, le baron de Turkheim. Les ambassadeurs obtinrent, le 22 mars 1819, leur première audience du Pape, qui les accueillit avec bienveillance. La réponse du Saint-Siége à la *Déclaration* fut nette, décisive, et remise, sous forme de note officielle, par le secrétaire d'État, le cardinal Consalvi, le 10 août 1819. Elle avait pour titre : *Esposizione dei sentimenti di Sua Santità sulla dichiarazione de' Principi e Stati protestanti riuniti della Confederazione Germanica.*

Voici quels étaient les principaux points de cette note et les justes exigences du Pape :

I. Libre exercice de la religion pour les Catholiques des États confédérés; abolition de toute mesure suspensive de la juridiction épiscopale là où elle pouvait exister encore, d'après la paix de Westphalie; éloignement de tous les obstacles qui pourraient s'opposer à la libre pratique de la religion catholique, et emploi de tous les moyens nécessaires pour raffermir, rassurer l'Église catholique, et surtout pour fonder les évêchés d'une manière utile et décente (1).

II. En conséquence, outre le diocèse de Mayence déjà existant, et dont la juridiction devra s'étendre sur tout le grand-duché de Hesse;— outre le diocèse de Constance, pour le pays de Bade, ayant son siége à Rastadt (on ne parlait pas encore de Fribourg), comme le lieu le plus propice du grand-duché, les contrées du royaume de Wurtemberg soumises au vicariat général, approuvé par Sa Sainteté, formeront un diocèse dont le siége sera à Rottenbourg. Le pays de Nassau et le domaine de la ville libre de Francfort constitueront un évêché dont le siége sera à Limbourg, sur la Lahn, où se trouvait déjà le vicariat général agréé par le Pape; et enfin on créera l'évêché de Fulde pour la principauté électorale de Hesse. Les autres princes de la Confédération s'attacheront à l'un des diocèses les plus rapprochés et les plus abordables pour leurs sujets catholiques.

III. Chacun de ces diocèses aura un chapitre avec un nombre convenable de chanoines.

IV. On conservera ou l'on créera les séminaires nécessaires pour l'éducation du clergé; on pourvoira aussi aux études des Catholiques.

V. Il sera pourvu aux siéges épiscopaux par l'élection; on adjoindra pour l'élection aux chanoines un nombre égal de doyens ruraux. On élira, à la majorité absolue des voix, trois personnes capables, parmi lesquelles le souverain choisira celui qui sera nommé évêque.

VI. L'évêque, avant sa consécration, prêtera serment de fidélité au souverain, entre les mains du métropolitain.

VII. Les évêques exerceront librement leurs fonctions pastorales, sous tous les rapports, et seront protégés dans cet exercice de leur ministère. Les droits de nomination et de collation et les autres bénéfices ecclésiastiques demeureront dans l'état où ils étaient jusqu'à ce moment. Les droits exercés par des corporations ecclésiastiques appartiendront au souverain.

VIII. Les biens ecclésiastiques seront conservés. La dotation des évêchés et des chapitres sera constituée en biens-fonds et en immeubles et administrée sous la surveillance de l'évêque.

IX. Les communications avec le Saint-Siége seront libres. Il sera érigé un archevêché pour maintenir l'union entre les diocèses et les rattacher à un point central; cet archevêché aura, outre les droits ordinaires apparte-

(1) Cf. §§ 1 et 2 de la Déclaration des États, 30 janvier 1830, 1 et 2.

nant aux évêchés, une dotation de 3,000 florins.

Quelque cachés qu'eussent été, dans l'introduction de la *Déclaration* (1) et dans chacun des articles, les principes qui en avaient dicté les dispositions, Rome s'aperçut promptement de la trame diplomatique ourdie contre elle.

Le Pape exprima le principe sur lequel reposait toute sa réponse dans ces mots : « Quelque sincère que fût son désir de conserver l'union et de plaire aux princes confédérés, il trouvait, dans la nature et la constitution de l'Église catholique, dont il était le chef suprême, certaines limites qu'il ne pouvait franchir sans trahir sa conscience et abuser de la puissance que Jésus-Christ lui avait transmise afin qu'il s'en servît pour l'édification et non pour la ruine de l'Église. Ces limites étaient les dogmes et la discipline, attaqués par les novateurs, mais au sujet desquels les évêques de Rome ne feraient jamais ni concession ni changement, quels que fussent les avantages qu'on pourrait leur offrir ou les maux dont on les menacerait. » Dans les 43 articles de l'*Exposition* le Saint-Père se prononçait surtout contre la distinction entre les articles essentiels et non essentiels, contre l'extension sans mesure donnée aux droits du souverain par les publicistes allemands, contre l'extension anticanonique des droits des chanoines ; il demandait la création de petits séminaires soumis à la direction des évêques, rejetait la nouvelle forme d'élection des évêques, se réservait le droit de consacrer le métropolitain, en refusant d'admettre le délai qu'on prétendait lui imposer pour cette approbation ; rejetait le droit de patronage du souverain et l'extension des pouvoirs du métropolitain dans le sens de la ponctation d'Ems (1).

« Comment, dit le jurisconsulte wurtembergeois Mohl, pouvait-on attendre de Rome de la condescendance pour des principes qui, en somme, allaient au delà de ce qu'avaient imaginé Fébronius et les ponctateurs d'Ems? » Les envoyés des cours d'Allemagne demandèrent de nouvelles instructions, et, les ayant reçues, présentèrent, le 8 septembre 1819, une seconde note officielle au secrétaire d'État, renfermant quelques changements tout à fait insignifiants à la *Déclaration*, qu'ils nommaient une grande charte des libertés de l'Église catholique romaine, *magna charta libertatis Ecclesiæ catholicæ Romanæ*. Les ambassadeurs déclaraient dans cette note que leurs commettants avaient atteint la limite extrême de la condescendance, qu'ils ne pouvaient renoncer aux principes exprimés dans leur *Déclaration* sans déroger et aux droits des gouvernements et à ceux de leurs sujets catholiques ; que, si on ne pouvait parvenir à s'entendre, ils priaient Son Éminence d'indiquer le moyen de procéder à part à l'organisation des diocèses que le Pape avait accordés en tout état de cause. Cette note, dit Buss (2), prouve une grande ignorance du droit canon et peu d'habileté. Le Saint-Siége ne pouvait se montrer satisfait des apparentes concessions qu'on lui faisait. Les ambassadeurs durent quitter Rome sans avoir rien obtenu. Le 2 octobre 1819 le cardinal secrétaire d'État leur remit encore, avant leur départ, une note confidentielle, avec une annexe commençant par ces mots : *Ex-*

(1) Cf., dans la *Revue trim. de Théol.* de Tubingue, 1819, cah. 3 et 4, p. 650-669, une traduction de la Déclaration.

(1) Cf. les *Nouvelles Bases de l'organis. de l'Égl. cath. allem.*, Stuttgard, 1821, p. 332-401. Buss, *Histoire du Système ecclés. national et territorial appliqué à l'Égl. cathol. d'Allem.*, Schaffhouse, 1851, p. 815 sq.

(2) Buss, l. c., p. 829.

*positio coram*, etc. Cette note passait sous silence tous les principes en litige concernant les rapports entre l'Église et l'État, et elle indiquait simplement la manière dont pouvaient être érigés et dotés les cinq siéges épiscopaux proposés. Cette note forme la base de la bulle *Provida solersque*. Le Saint-Siége demandait expressément, pour pouvoir se prononcer sur l'érection des siéges épiscopaux et circonscrire les nouveaux diocèses, que, conformément à l'art. 8 de la *Déclaration*, on désignât nettement, non-seulement la somme des dotations, mais les biens-fonds et les immeubles destinés à assurer ces dotations. Le Pape ne voulait publier la bulle d'érection qu'autant qu'il aurait, de concert avec les gouvernements, nommé un ecclésiastique chargé d'examiner de près les dotations en question. Il ne devait pas être fait mention, dans cette bulle, de la manière dont seraient nommés les évêques et les chapitres. Les premiers évêques devaient être nommés par une entente réciproque entre le Pape et les souverains respectifs; la nomination des chanoines pouvait avoir lieu de la même manière la première fois, ou bien le Pape chargerait les nouveaux évêques de procéder en son nom à la nomination des chanoines. Chaque évêque devait veiller à ce que, dans son diocèse, il y eût un séminaire, conformément aux prescriptions du concile de Trente. Les quatre diocèses de Rottenbourg, Rastadt (plus tard Fribourg), Fulde et Limbourg devaient être subordonnés à Mayence. Les princes chez lesquels on n'érigeait pas de siége épiscopal devaient rattacher leur pays à l'un des cinq diocèses et indiquer leur choix à Rome. Les différentes cours, à la suite d'une invitation émanée, le 8 janvier 1820, du gouvernement de Wurtemberg, chargèrent leurs envoyés de continuer les négociations, qui furent ouvertes le 22 mars et durèrent jusqu'au 24 janvier 1821. Comme on n'avait pas atteint le but auquel on tendait par la *Déclaration*, qui avait été rejetée, on chercha à y parvenir par d'autres voies peu louables, et à faire triompher, coûte que coûte, les principes qu'on avait résolu de maintenir. On décida qu'on les résumerait dans deux actes intitulés : *Acte de fondation* (1) et *Pragmatique ecclésiastique*. Le premier acte, qu'on remettrait aux évêques et aux chapitres lors de leur installation, devait renfermer pour l'avenir les conditions de dotations et d'érection des nouveaux diocèses. Le second devait être publié comme loi de l'État réglant l'organisation de l'Église catholique dans toute la province ecclésiastique du Haut-Rhin. Les évêques et les chapitres devaient être tenus d'observer les deux actes en question. L'Acte de fondation fut arrêté dans la 37e séance, le 13 mai 1820. On y renouvela la décision en vertu de laquelle les États confédérés constitueraient une province ecclésiastique subordonnée à un archevêque, lequel jouirait des anciens droits métropolitains dont on était convenu au congrès d'Ems. On inséra entre autres, dans cet acte, le serment de fidélité que l'archevêque et l'évêque prêteraient, avant leur sacre, au souverain, et dans lequel ils promettraient d'obéir aux lois de l'État (2).

Plus loin on inséra littéralement le § 17, en ajoutant : « Nous veillerons à ce que l'évêque ne refuse sous aucun prétexte l'action de son ministère à ses diocésains, c'est-à-dire à ce qu'il ne demande aucune *dispense* à Rome. Les contestations religieuses des Catholiques ne pourront être discutées et jugées hors de la province ecclésiastique

(1) *Fondations-Instrument.*

(2) Art. 3, § 16, de l'Ordonn. const. du 30 janvier 1830.

par des juges étrangers; aucun jugement de condamnation prononcé par ceux-ci contre les sujets catholiques ne pourra être exécuté sans le consentement du gouvernement (1). Un comité synodal, composé de députés des cinq diocèses, jugera les affaires administratives concernant la province ecclésiastique. L'évêque donnera aux envoyés de son diocèse au comité les pouvoirs et les instructions nécessaires, après en avoir conféré avec le gouvernement et en avoir obtenu l'assentiment. » L'article 6 était la répétition de l'article 4 de la bulle *Ad Dominici gregis custodiam*, avec cette addition : « L'évêque et le chapitre sont tenus de ne choisir dans ce cas que des personnes qu'ils se sont assurés d'avance avoir les qualités requises, être recommandables par leur prudence et nous être agréables. Nous nous réservons de nommer pour ces synodes un commissaire du gouvernement auquel nous conférerons notre approbation souveraine. »

L'article 7 était la reproduction du § 20 de l'ordonnance constitutive; l'article 8, celle du § 21 de la même ordonnance, avec cette addition : « La forme de l'administration est collégiale. » L'art. 8 est la répétition du § 22; l'art. 10, celle du § 8. L'art. 11 porte : « Dans le cas d'une vacance ou d'un changement du siége métropolitain, c'est l'évêque le plus ancien de la province qui, de droit, prend l'administration et remplit les fonctions du métropolitain, et c'est lui qui donne les pouvoirs au tribunal de la province. » L'art. 12 est la répétition du § 19 de l'ordonnance constitutive. L'art. 13 est le § 25 de ladite ordonnance Quant à l'administration, à la direction immédiate et à la surveillance du séminaire, elles sont réglées par les §§ 26-28 de l'ordonnance constitutive, par le supplément litt. D à l'Acte de fondation et par les §§ 1-9, avec le supplément litt. C (1). Quant au siége épiscopal, on en vint à la singulière pensée d'avoir une métropole alternativement occupée par chacun des évêques suffragants, à tour de rôle, ou d'y nommer le plus âgé d'entre eux (2). Comme il existait une espèce de jalousie entre le Wurtemberg et Bade au sujet du siége métropolitain, le roi de Wurtemberg, Frédéric, ayant depuis longtemps voulu avoir un siége métropolitain dans ses États, l'honneur de l'archevêché devait la première fois être réservé à Rottenbourg. Ce ne fut que plus tard qu'on s'entendit pour faire de Fribourg le siége de l'évêché de Bade et de la métropole. Le côté financier de la question fit préférer Fribourg à Rastadt ou Bruchsal. D'après un Mémoire d'Häberlin, l'État faisait par là une économie annuelle de 23 à 25,000 florins, ou d'un capital d'un demi-million, Fribourg possédant un chapitre richement doté, des couvents, des habitations convenables pour l'archevêque et les chanoines. D'après un calcul du référendaire de la régence Pfeiffer, le gouvernement ne devait avoir à payer, sur la somme de 80,000 florins à laquelle on évaluait la dépense annuelle, que 17,000 florins. Le revenu du couvent sécularisé de Saint-Pierre seul s'élevait plus haut. Les revenus annuels montaient à 38,749 florins (3). L'Acte de fondation et ses annexes, la Pragmatique de Francfort et l'Ordonnance constitutive du 30 janvier 1830, ne pouvaient pas être, à proprement parler, considérés comme lois de l'État, parce qu'ils n'avaient pas été délibérés avec les États. Ils ne pouvaient

(1) Art. 4, coll. § 10, Ord. const. du 30 janvier 1830.

(1) Cf. l'Acte de fond. revu, avec des suppl., par Lang, l. c., p. 1067-1078. Longner, l. c., p. 512-527.

(2) Cf. *l'Ami de l'Église et de l'État*, p. 24.

(3) *Situat. des Cathol. de Bade*, t. II, p. 22.

pas non plus être tenus pour des traités valides en droit, car l'une des parties contractantes, le Saint-Siége, loin de donner son assentiment aux conditions attachées à l'Acte de fondation et aux principes exprimés dans l'ordonnance constitutive du 30 janvier 1830, avait solennellement et à plusieurs reprises protesté contre ces actes, comme nous le verrons plus loin.

La Pragmatique ecclésiastique fut arrêtée dans la 38e séance, le 14 juin 1820, et s'étendait non-seulement sur les conditions extérieures, mais sur les conditions *intimes* et *essentielles* de l'organisation qu'il fallait établir. Elle embrassait surtout les points sur lesquels l'expérience ne permettait pas d'espérer qu'on pourrait s'entendre avec la cour de Rome. Dans la séance du 9 janvier 1821 les cours réunies décidèrent que l'archevêché de la province ecclésiastique du Haut-Rhin serait à jamais uni à l'évêché de Bade établi à Fribourg. Cette résolution fut notifiée au Saint-Siége, et à la suite de cette notification parut, le 16 août 1821, la bulle d'érection *Provida solersque*. Le Saint-Père Pie VII y déclarait que, quoiqu'on ne pût pas s'entendre sur les affaires religieuses dont il s'agissait, il ne renonçait pas à l'espoir que cette entente s'établirait plus tard, grâce à la sagesse des princes et des États intéressés; qu'en conséquence il n'avait pas voulu priver plus longtemps d'un pasteur spécial les fidèles de ces contrées, qui réclamaient si instamment une administration ecclésiastique, et avait résolu de procéder à la création de quelques siéges épiscopaux dans les principales villes de ces États, ainsi qu'à la circonscription des nouveaux diocèses (1). Le Pape insistait sur la fondation des grands séminaires, laissés à la direction et à l'administration de l'évêque, comme l'indiquaient la note du 2 octobre 1819 et le supplément *Expositio coram*. L'évêque d'Évara, Mgr Keller, fut nommé exécuteur de la bulle, avec plein pouvoir de subdéléguer un ou plusieurs dignitaires ecclésiastiques dans les localités éloignées de la province. Le Pape défendait d'interpréter, limiter, modifier la bulle, ni en général ni en particulier, sous peine de s'attirer la disgrâce de Dieu et des saints apôtres Pierre et Paul (1). Dans une note spéciale du 20 août 1821, qui accompagnait la bulle, le Saint-Père déclarait expressément qu'il ne pouvait croire que les cours réunies fussent décidées à mettre à exécution de leur côté le système ecclésiastique qu'ils avaient projeté contre le gré du Saint-Siége, et qu'il se réservait de publier postérieurement une bulle sur les points non encore décidés.

La commission se réunit de nouveau, en octobre 1821, à Francfort; elle ouvrit ses délibérations le 16 octobre et les continua jusqu'au 8 février 1822. Les matières dont elle s'occupa furent: la révision de la bulle mentionnée, la réalisation de cette bulle par l'évêque d'Évara et par ses subdélégués, la sanction de cette bulle et le *placet* royal, le mode d'élection des évêques et la manière d'en soumettre l'approbation au Saint-Siége, la rédaction du traité à intervenir dans ce cas, la réponse à la note pontificale du 20 août 1821, la signature du traité.

La bulle fut remise à l'exécuteur nommé par le Pape avec une instruction et un formulaire destinés à ses subdélégués. Comme d'ailleurs la bulle n'était pas tout à fait conforme au desir des gouvernements réunis, ils résolurent de choisir, pour la sanction et le *placet* du souverain, une formule qui résumerait

(1) *Voir* la bulle dans Lang, l. c., p. 875. Longner, l. c., suppl. Walter, *Droit ecclés.*, au suppl. André, *Dictionnaire de Droit canon*. t. IV, p. 483.

(1) Lang, l. c., p. 198.

les droits du souverain dans toute leur extension, et qui ne donnerait pas l'approbation aux conditions posées dans la bulle et dont il n'était pas parlé dans les propositions soumises au Pape. La commission répondit d'une manière générale, à la note du Pape du 20 août 1821, le 27 décembre de la même année, que, « si le Saint-Père daignait approuver les évêques et nommer aux siéges à ériger, les autres points nécessaires à l'organisation de l'Église se règleraient d'eux-mêmes. » Cette note ne pouvait pas satisfaire le Saint-Siége. En attendant on continua à délibérer sur la manière dont on élirait les évêques et dont on proposerait les élus au Pape. On convint qu'on inviterait les doyens à présenter trois candidats, parmi lesquels les souverains choisiraient celui qui leur agréerait le mieux, et qu'ils soumettraient à l'approbation du Pape. A la demande spéciale du gouvernement de Bade le traité antérieur et ses annexes furent soumis à une révision. La Pragmatique ecclésiastique, qui avait été publiée et avait produit généralement un mauvais effet, fut considérée comme un simple document historique, mais non comme un instrument obligatoire, et à sa place on ajouta au nouveau traité un nouvel instrument, adouci dans les termes, mais fondé sur les mêmes principes, sous le titre d'*Ordonnance souveraine*. On était résolu de mettre à exécution le nouveau système ecclésiastique, quel que fût l'avis de Rome. Le 8 février 1822 ce traité fut signé entre les divers États.

A Bade, dès le 2 avril 1822, on désigna pour archevêque le professeur Wanker; le Wurtemberg proposa le professeur Drey pour l'évêché de Rottenbourg; Nassau présenta M. Brand de Weiskirchen pour le siége de Limbourg. Plus tard Darmstadt désigna M. de Wrède comme évêque de Mayence. A Cassel, où il fut question de M. de Kempf, il y eut des difficultés concernant la dotation. Le gouvernement de Bade envoya le ministre Blittersdorf à Cassel pour parer aux difficultés et les résoudre. Plus tard encore, M. de Kempf ayant refusé, le curé de Fulde, M. Rieger, fut désigné à sa place. Quoique l'exécution du mandat de l'évêque d'Évara rencontrât quelques obstacles auprès de certains gouvernements, les évêques désignés furent avertis qu'ils étaient proposés et mis en demeure de se prononcer et de déclarer *s'ils voulaient observer exactement les mesures relatives à l'organisation de la province*, s'ils ne mettraient pas d'obstacle à l'institution des membres destinés à faire partie des chapitres (1). Il faut évidemment comprendre sous ce terme d'organisation de la province celle qui avait été imaginée par la Pragmatique de Francfort, en même temps que l'ordonnance souveraine qui l'avait adoucie. Comme on ne disait pas formellement : Les *évêques* désignés prêteront serment à la Pragmatique, on avait le double avantage diplomatique de pouvoir soutenir d'un côté que la Pragmatique était abolie, et, de l'autre, que les évêques désignés n'étaient pas obligés de la reconnaître. Ce qui est certain, c'est que la Pragmatique, l'ancienne ou la nouvelle, fut communiquée aux candidats désignés pour leur donner des éclaircissements précis sur ce qu'ils avaient à faire. C'est ce que le conseiller d'État Nébénius avoue; seulement il dit, en style de diplomate : « Les gouvernements réunis avaient soumis à une révision la délibération prise en 1818, et s'étaient entendus, dans un traité signé entre eux, sur les projets modifiés d'une ordonnance souveraine, sur une Pragmatique et un Acte de fondation. » La Pragmatique fut certainement envoyée aux évêques, et préala-

(1) Cf. *Documents pour servir à l'histoire de l'organis. de l'Église cath. allem.*, de J.-M.-L. R...s, Strasbourg, 1823, p. 11.

blement communiquée aux ecclésiastiques qui devaient être désignés au Pape. Des renseignements inexacts, qui défiguraient cette dernière mesure, en outre la participation des doyens à l'élection, qui semblait renouveler des usages depuis longtemps tombés en désuétude (mais qui n'avait pas la portée qu'on lui attribuait), furent les motifs qui portèrent le Saint-Siége à refuser, dans sa note du 27 février 1828, la confirmation des évêques désignés. Il se plaignit qu'on eût pu supposer qu'il souscrirait à des principes qu'il avait déjà rejetés. En même temps on avait soumis au Pape une liste de 14 ecclésiastiques en partie inconnus, étrangers aux diocèses à créer, en partie appartenant à la province, parmi lesquels l'archevêque et les évêques pouvaient être choisis; un des ponctateurs de Francfort avait malicieusement appelé cette liste celle des quatorze auxiliateurs. Il y avait parmi eux des noms fort honorables, qui, plus tard, figurèrent dans l'épiscopat, tels que ceux de MM. Humann (1), Raës (2), Pfaff et Liebermann (3). « Quand, dit Nébénius, on n'aurait communiqué la Pragmatique aux évêques désignés que pour connaître leur sentiment, obtenir leur adhésion, sous la réserve de nouvelles négociations à suivre avec le Saint-Siége, cette mesure devait faire naître des doutes et des hésitations même dans l'intérêt des États confédérés. L'État n'avait pas besoin de l'assentiment des évêques pour user légitimement de ses droits souverains; en le demandant il semblait lui-même mettre en doute ses droits inaliénables, et, s'il en faisait un usage illégitime, l'assentiment des évêques ne pouvait sanctionner l'injustice. Ce qui est certain, c'est que la Pragmatique fut communiquée aux évêques désignés, et, sauf un seul, ils ne sortirent pas victorieux de l'épreuve. »

(1) Mort évêque de Mayence.
(2) Évêque actuel de Strasbourg.
(3) Mort vicaire général du diocèse de Strasbourg.

Le Saint-Siége, qui était parfaitement instruit de tous les détails, rejeta les candidats avec la Pragmatique. Le jurisconsulte protestant Laspeyres lui-même, qui, nous le savons, condamna la Pragmatique, trouve qu'il était très-délicat de la soumettre, sinon à la souscription obligée, du moins à l'adhésion volontaire des évêques désignés (1). Dans la note du 27 février 1828, citée par Nébénius, le Saint-Siége se plaignit de ce que la bulle *Provida solersque* n'avait pas encore été exécutée, et de ce que, sans égard à la note du 24 septembre 1819, qui avait formellement déclaré que le Saint-Siége s'entendrait avec les princes pour procéder à l'élection des évêques, les princes réunis les avaient fait élire, comme si, en leur qualité de princes non catholiques, ils avaient à cet égard un privilége que n'avaient pas même les souverains catholiques. La Pragmatique proclamait des décisions qui n'appartenaient qu'à l'Église; elle annulait les libertés ecclésiastiques et attentait aux droits essentiels du souverain Pontife. Les mesures arrêtées dans la Pragmatique étaient bien plus mauvaises que celles de la Déclaration, qui avaient été officiellement rejetées. Que, si on voulait persévérer dans ces principes et obliger les évêques à les observer, jamais le Pape ne donnerait son consentement à l'occupation des cinq siéges; que si l'on voulait renoncer aux exigences énoncées, le Pape, dès que le décret d'exécution aurait été envoyé par l'évêque d'Evara, s'entendrait avec les gouvernements pour procéder à la nomination des siéges épiscopaux.

Une note des gouvernements confé-

(1) *Rituel. des Cathol.*, t. II, p. 278.

dérés, du 6 mai 1823, proposa au Pape de confirmer la nomination des candidats désignés, et expliquait le procédé suivi dans les élections, en disant que ce n'était pas à proprement dire une élection, mais une simple réponse à la demande adressée aux doyens pour apprendre le nom des personnes qu'ils jugeaient les plus dignes de remplir les fonctions épiscopales. La note niait que la Pragmatique eût été imposée aux évêques désignés ; mais on savait parfaitement à Rome tout ce qui s'était passé, et on possédait une copie de la Pragmatique. On savait qu'au moins quelques-uns des candidats désignés avaient consenti à maintenir les règles sur lesquelles était fondee la nouvelle organisation de l'Église, et par conséquent ils paraissaient aux yeux de Rome tout à fait indignes des fonctions épiscopales. Rome rejeta donc cette note par une contre-note sévère du 13 juin 1823, demandant qu'on choisît des candidats qui eussent sa confiance et qu'on renonçât entièrement à la Pragmatique, dont l'existence ne pouvait être révoquée en doute.

Pie VII mourut au mois d'août 1823, et le cardinal della Genga, ancien nonce à Vienne, connu par les négociations qu'il avait dirigées auprès des cours d'Autriche, de Bavière et de Wurtemberg, monta sur le trône pontifical sous le nom de Léon XII. Le candidat désigné pour l'archevêché de Fribourg, le professeur Wanker, était mort à Bade (19 janvier 1820). S'il avait donné son assentiment au maintien de la nouvelle organisation, fondée sur la Pragmatique, il ne l'avait fait que parce qu'il n'en avait pas aperçu le mauvais esprit, ce qui ressort de la déclaration formelle qu'il fit qu'il avait cru rester dans le plus intime rapport avec le chef de l'Église, en se montrant disposé à accepter la dignité archiépiscopale.

Après la mort de Wanker le gouvernement badois présenta le curé de Munster, Bernard Boll, et il eut recours à toute espèce de moyens pour le faire accepter à Rome. Il entra en négociations secrètes avec le Saint-Siége, et sa confiance fut récompensée par le succès. Il se souvint peut-être de l'avis qu'avait donné Niébuhr, dans sa *lettre* du 1er octobre 1819 : « On s'imagine vulgairement qu'il faut faire renoncer Rome à ses principes et à ses prétentions et laisser les évêques libres d'organiser l'Église à leur fantaisie (ou plutôt à celle de leur gouvernement), et que, si on n'obtient *pas ce résultat*, les gouvernements n'ont pas autre chose à faire qu'à rompre avec le Saint Siége et à organiser l'Église à leur gré (ce qui était aussi la visée des coryphées *de la* commission de Francfort) ; mais on ne réfléchit pas qu'on ne gagne ainsi qu'un petit nombre de Catholiques, et non l'immense majorité, et que, dans beaucoup de contrées, rien ne mécontente aussi infailliblement les sujets *les plus* fidèles et ne les détourne autant du gouvernement que de leur imposer ce prétendu affranchissement de l'autorité de la cour romaine. » Le gouvernement de Bade put aussi se convaincre de la vérité de ce qu'avait dit l'habile M. de Hardenberg, « qu'il n'y avait pas de cour avec laquelle il fût plus facile de négocier que celle de Rome, quand on traitait avec sincérité et probité. » Il faut dire, à l'éloge des ministres de Bade de cette époque, MM. de *Berstett* et de Blittersdorf, que, si parfois, pressés par la nécessité, ils suivaient le torrent, ils avaient en somme des intentions bienveillantes à l'égard de l'Église catholique. C'est au gouvernement de Bade qu'on dut la publication de la bulle *Ad Dominici gregis custodiam*, et par conséquent la constitution définitive de la province ecclésiastique du Haut-Rhin. Nous sommes en cela parfaitement d'accord avec Nébénius, qui

toutefois n'aurait pas dû passer sous silence les services rendus à cette occasion par le Nestor des diplomates, le prince de Metternich, par l'ambassadeur d'Autriche à Rome, le chevalier de Genotte, qui montra bien plus de finesse, de tact et d'habileté que le conseiller de légation wurtembergeois Kölle, et enfin les sentiments de bienveillance et de prévenance du ministre plénipotentiaire de Rome, Cappacini, et du secrétaire d'État Somaglia, que le gouvernement de Bade se plut d'ailleurs à reconnaître. La cour de Rome désirait vivement que la province ecclésiastique du Haut-Rhin fût le plus promptement possible en état et que les siéges vacants fussent occupés; mais il fallait que les conditions préalables, la dotation des évêchés, des chapitres, des séminaires, non-seulement fussent fixées d'une manière vague et générale, mais fussent réalisées en détail, et qu'avis en fût officiellement donné par l'évêque d'Évara, exécuteur pontifical de la bulle *Provida solersque*. Jamais Rome ne voulut consentir à approuver les évêques désignés que les conditions de dotation et d'organisation ne fussent positivement réglées et réalisées. Enfin le gouvernement badois parvint à faire donner par les cours confédérées une réponse commune à la note du Pape du 13 juin 1823. Cette réponse parut du 13 au 16 juin 1824; elle affirmait que les siéges épiscopaux étaient dotés; que, si l'avis n'en avait pas été transmis encore, c'était la faute de l'évêque d'Évara; que, si les évêques désignés n'inspiraient pas de confiance au Saint-Siége, c'était qu'une basse envie avait prévenu la cour de Rome contre eux; que, s'il se trouvait parmi les actes de Francfort un document qui pût provoquer des plaintes de la part de Rome, quoique ce document ne renfermât que des propositions anciennes qui avaient servi de base à la Déclaration soumise au Saint-Siége, il resterait en suspens jusqu'à ce qu'on se fût entendu avec le Saint-Siége. Il ne pouvait par conséquent pas être question de contraindre les ecclésiastiques désignés à souscrire à cette Pragmatique, à la considérer comme un acte obligatoire, d'autant plus que les princes confédérés avaient le projet de laisser les futurs évêques libres de s'entendre avec le Saint-Siége lui-même toutes les fois que ce serait nécessaire, tout en réservant naturellement leurs droits de souveraineté. Le gouvernement badois continuait cependant ses négociations confidentielles avec Rome. Il parvint à faire commencer le procès d'information nécessaire à la nomination du candidat désigné pour l'archevêché de Fribourg, M. Boll. La cour de Rome répondit à la note du 16 septembre 1824 par une note datée du 16 juin 1825, portant un ultimatum sur les points encore indécis, et sur lesquels le Saint-Siége était absolument résolu à ne pas céder.

Quoique l'avis de l'évêque d'Évara ne fût pas parvenu encore, le Saint-Siége, animé du désir de venir en aide aux Catholiques des États confédérés et de leur rendre la tranquillité de conscience, se montra parfaitement disposé à s'entendre avec les princes sur la nomination des évêques. En même temps qu'il manifestait l'intention d'approuver la nomination de l'archevêque Boll, il fit savoir qu'il était résolu à nommer aux autres siéges des sujets en qui les gouvernements auraient confiance, mais qu'il ne pouvait, par les motifs déjà donnés, approuver les premiers candidats qu'on lui avait désignés. En se fondant sur l'heureuse issue des négociations suivies avec les cours protestantes de Prusse et de Hanovre, le Saint-Siége posa en forme d'ultimatum les points qui, concernant la nomination des évêques et des chanoines, de-

vaient servir de base à la bulle définitive. Le Saint-Siége rappela aux États confédérés la promesse en vertu de laquelle les archevêques et évêques pourraient, après leur installation, se mettre en communication avec Rome; il ajouta qu'après l'ultimatum, tous les moyens d'union étant épuisés, le Saint-Siége n'aurait aucune responsabilité de la rupture des négociations, impossibles si l'on rejetait les justes prétentions de la cour de Rome. D'après Nébénius l'ultimatum répondait complétement, dans ses six articles, aux six chapitres de la bulle définitive : *Ad Dominici gregis custodiam* (1827). Ces six articles commencent ainsi :

I. *Quotiescumque sedes archiepiscopalis, etc.*

II. *Confectio processus informativi, etc.*

III. *Si vero aut electio, etc.*

IV. *Capitula tam metropolitanum, etc.*

V. *In seminario archiepiscopali, etc.*

VI. *Liberum erit cum Sancta Sede de negotiis ecclesiasticis communicare, atque archiepiscopus in sua diœcesi et provincia ecclesiastica, uti et episcopi in propria quisque diœcesi, pleno jure episcopalem jurisdictionem exercebunt quæ juxta canones nunc vigentes et præsentem Ecclesiæ disciplinam eisdem competit* (1).

En janvier 1826 on ouvrit de nouvelles conférences à Francfort, et le gouvernement de Bade réussit enfin, à force d'efforts, le 4 août 1826, à faire adresser, par les gouvernements confédérés, une note commune en réponse à celle de Rome du 16 juin 1825. D'après la *Gazette ecclésiastique* de Bade de Kinzinger (qui puisait, à ce qu'il

(1) *Cf.* la bulle dans Lang, l. c., p. 901-903. Longner, l. c., p. 509-511. Walter, l. c., p. 662-663. André, l. c, t. IV, p. 499.

parait, à des sources officielles), les quatre premiers points furent adoptés, à condition que le Pape adresserait aux évêques et chanoines un bref en vertu duquel ils seraient tenus, dans l'occasion, de n'élire pour évêques et chanoines que des personnes qui seraient agréables aux gouvernements respectifs. Quant au cinquième et au sixième point de l'ultimatum, les cours confédérées se réservèrent leur droit souverain; elles s'en tenaient également à leurs premières propositions quant aux candidats désignés.

Nébénius prétend, *il est vrai, que* les gouvernements confédérés avaient nettement rejeté le cinquième et le sixième article, dont l'un avait rapport aux séminaires et à l'éducation du clergé, dont l'autre traitait des relations avec le Saint-Siége, conformément aux prescriptions canoniques et à l'organisation actuelle de l'Église (1). Or il est impossible que cette assertion soit exacte; car, si ces deux points avaient été positivement rejetés, le Saint-Siége n'aurait pu les insérer dans sa bulle, ou plutôt la bulle n'aurait point paru et n'aurait pu paraître; car, dans sa note du 10 août 1819, le Saint-Siége avait déjà nettement déclaré que le Pape trouvait dans la nature et la constitution de l'Église, dont il était le chef, des limites qu'il ne pouvait franchir sans trahir sa propre conscience et abuser de la puissance suprême que Jésus-Christ lui avait confiée pour l'édification et non pour la ruine de son Église : *Che il Sommo Pontifice trova nella natura e nella costituzione stessa della Chiesa cattolica, di cui è Capo, certi limiti oltre i quali non gli è permesso di estendersi senza tradire la propria coszienza, e senza abusare di quel supremo potere che Jesu Cristo gli ha conferito per usarne in edifi-*

(1) P. 62.

*cazione e non in distruzione della Chiesa.* — Après tout ce qui avait précédé, c'est-à-dire après les tentatives faites pour introduire dans l'Église un système foncièrement dangereux, de fabrique toute moderne, contraire aux principes, aux usages, aux traditions de l'Église, à l'autorité du Saint-Siége, renoncer à ces deux points cardinaux, sur lesquels repose le système de l'Église catholique, c'eût été la renverser dans sa base, la livrer aux gouvernements protestants, et lui substituer le système moderne de l'omnipotence de l'État. Le Saint-Siége savait parfaitement pourquoi il insistait si fort sur la création des séminaires, prescrits par le concile de Trente; il en avait donné les raisons dans sa note du 16 août 1819, art. 9, 10 et 11 (1).

La même condition fut posée dans la note du 2 octobre 1819 et dans son annexe *Expositio coram*, et, comme les gouvernements confédérés n'y firent pas d'objection, ce point fut adopté dans la bulle d'érection, *Provida solersque*, en ces termes : *Cumque ad præscriptum sacri Concilii Trid. pro cleri educatione ac institutione seminarium puerorum ecclesiasticum ab episcopo libere regendum et administrandum existere debeat in singulis e prædictis tam archiepiscopalibus quam episcopalibus Ecclesiis, ubi is alumnorum alatur numerus quem respectivæ diœcesis necessitas et utilitas postulat.* — On ne peut donc guère comprendre comment cet article aurait été rejeté plus tard. Laspeyres prouve aussi, dans sa Critique de la situation des Catholiques de Bade, que les gouvernements se contredirent eux-mêmes (2).

(1) Cf. *Esposizione*, dans les *Nouvelles Bases de l'org. de l'Égl. cath. allem.*, l. c., p. 344-352.

(2) P. 345.

Quant à l'art. VI, ch. 1er, *Liberum erit*, etc., si cet article avait été rejeté, la contradiction ne serait pas moins flagrante, puisqu'il est dit dans la Déclaration, art. Ier, que le rapport nécessaire avec le Saint-Siége est garanti comme condition de l'unité dont il est le centre.

Quant au chap. 2, *Archiepiscopus in sua diœcesi*, etc., la Déclaration avait également affirmé que les droits des évêques pourraient être exercés dans toute leur portée sans entrave (et on les énumérait). Les droits des évêques étaient même étendus au delà des véritables limites du droit canon. On ne pouvait, par conséquent, si on voulait avoir un motif de grief, que s'en prendre aux paroles ajoutées : *Secundum canones nunc vigentes et præsentem Ecclesiæ disciplinam.* Mais cette addition, bien comprise, n'avait rien absolument qui pût la faire rejeter, comme l'avoue Laspeyres (1), et Nébénius est dans le vrai quand il dit : « La cour de Rome voulait sans doute par là se garantir contre les principes fébroniens, tout comme les États confédérés cherchaient de leur côté à garantir leurs droits de souveraineté. »

Nous ne croyons donc pas que les deux articles cités aient été rejetés. Comment, sans cela, aurait-on permis au Saint-Siége de les introduire dans la bulle? ce qui cependant arriva, on l'avoue. Nébénius lui-même dit : « Les princes confédérés avaient déclaré que, si ces articles étaient adoptés, ils se verraient obligés de réserver formellement les droits imprescriptibles de leur souveraineté. » Mais le Saint-Siége n'avait pas nié les droits légitimes des souverains, fondés sur la parole du divin Législateur de l'Église : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est

(1) L. c.

à César ; » il s'était simplement garanti contre les extensions exagérées de ces droits, que les publicistes allemands voulaient faire prévaloir (1). Dans la Gazette de Bade, que nous avons citée plus haut, il est dit (2) : « La réponse du Saint-Siége, du 16 janvier 1827, était rédigée dans un style flatteur pour les États confédérés ; elle contenait une réfutation détaillée de leurs propositions, également rédigée en termes mesurés, exacts et précis. Il est marqué avec intention, dans cette note, que la bulle *Provida solersque*, avec laquelle la bulle définitive ne fait qu'un tout, avait été publiée de concert avec les cours confédérées. Cette bulle définitive, qui fut promulguée le 10 avril 1827, avait pour but d'assurer le libre exercice de leur religion aux sujets catholiques des pays soumis à des princes protestants, liberté qui avait été stipulée dans plusieurs traités et conventions politiques. La cour romaine répondait au désir exprimé par les princes, demandant qu'un bref adressé aux évêques et aux chapitres concédât formellement au gouvernement le droit d'exercer son influence sur l'élection des évêques et des chanoines, afin qu'on n'élût aucune personne désagréable au gouvernement (et c'était là, nous l'avons dit, l'unique condition posée).

Par rapport au 5e et au 6e article, contre lesquels les gouvernements confédérés avaient défendu leurs droits, le Saint-Siége avait formellement déclaré que, d'après leur nature, ils n'étaient en aucune façon propres à mettre en danger les droits légitimes des princes. La note donnait aussi une explication satisfaisante sur le point : *Episcopi exercebunt jurisdictionem suam juxta canones nunc vigentes et præsentem Ecclesiæ disciplinam*.

(1) *Voir* Note du 10 août 1819, art. 6.
(2) P. 28.

Nébénius, qui, en sa qualité de président du conseil des ministres, connaissait parfaitement les affaires religieuses de Bade, aurait par conséquent dû savoir que le gouvernement du grand-duché avait accepté *purement* et *simplement* l'ultimatum, et que les autres États confédérés n'avaient opposé que la condition relative à la personne agréable, *persona grata*, condition à laquelle le Saint-Siége avait complétement répondu par la bulle citée et par un bref spécial adressé aux chapitres, le 28 mai 1827 ; que, pour le reste, ils avaient laissé au Pape pleine liberté d'introduire ou non les articles 5 et 6 dans la bulle. Que si nous nous trompons dans notre opinion, nous sommes tout prêt à la modifier dès que le Saint-Siége ou les gouvernements confédérés auront fait connaître la note du 6 septembre 1820 et la réponse du 6 janvier 1827 ; seulement nous croyons pouvoir affirmer dès à présent que c'est une fausse interprétation que celle de la bureaucratie badoise, en vertu de laquelle le passage du bref du 28 mai 1827, adressé aux chapitres, invitant à n'élire que des évêques et des chanoines recommandables par leur prudence et agréables au prince, *qui prudentiæ laude commendantur, nec serenissimo principi minus grati sunt*, donne aux princes protestants le droit de désigner les candidats.

Voici l'explication subtile et étrange que la bureaucratie donne à ce sujet dans la Gazette badoise :

« La prudence dont parle la bulle, *prudentia*, désigne la qualité principale d'un chef de l'Église, qui doit juger avec sagesse, prévoyance et discrétion, agir avec réflexion et impartialité. Le gouvernement ne peut attendre que d'un prince de l'Église prudent qu'il sache toujours agir avec une intention droite et pure dans l'intérêt de l'État comme

dans celui de l'Église. *Nec minus* est une double négation et signifie *plus* ou *magis*. *Plus* ou *magis gratus* (*præ cæteris*) veut dire *gratissimus*. Si donc le chapitre doit, avant l'élection, s'informer du sujet le plus agréable, *gratissimus,* cela veut dire qu'il doit faire dépendre la désignation de la volonté du souverain (1). »

A la note commune du 17 septembre 1826 succéda la réponse de Rome, du 6 janvier 1827. Le Saint-Siége déclarait vouloir désormais accepter les propositions qui lui étaient soumises.

Le 10 avril 1827, le jour de la fête du Pape Léon XII, fut publiée la bulle définitive : *Ad Dominici gregis custodiam* (2). Le Saint-Père y déclare, en s'en référant aux négociations précédentes et à la bulle *Provida solersque*, du 16 août 1821, que *Fribourg* est destiné à être le siége archiépiscopal dont *Rottenbourg*, *Mayence*, *Limbourg* et *Fulde* seront les suffragants. Il espère, avec l'aide de Dieu, Père des lumières et source de toute consolation, pouvoir bientôt préposer des pasteurs à tous les siéges. Il ajoute que des mesures ont été prises et adaptées aux diverses localités pour que, dans l'élection des évêques, les droits du Saint-Siége demeurent intacts. Enfin, après mûre délibération et examen de toutes les circonstances, les cardinaux de la sainte Église romaine entendus, en vertu de la toute-puissance apostolique, le Pape décide :

I. Toutes les fois que le siége archiépiscopal ou un siége épiscopal sera vacant, le chapitre de la cathédrale aura soin, dans l'espace d'un mois à dater de la vacance du siége, de donner connaissance, au souverain de l'État auquel appartient le siége vacant, des noms des candidats appartenant au clergé diocésain que celui-ci aura jugés dignes et capables, conformément aux prescriptions canoniques, de régir pieusement et sagement l'Église archiépiscopale ou épiscopale. Si l'un de ces candidats n'était pas agréé par le souverain, le chapitre l'effacerait de la liste; seulement il faut que le nombre restant des candidats soit suffisant pour qu'on puisse y choisir le nouveau prélat. Alors, conformément aux formes traditionnelles, le chapitre procédera à l'élection canonique de l'un des candidats au titre d'archevêque et d'évêque, et il aura soin que l'acte d'élection en forme authentique soit envoyé au Pape dans le délai d'un mois.

II. La poursuite du procès d'information sur les qualités du candidat à promouvoir à un siége archiépiscopal ou épiscopal sera, conformément à l'instruction publiée par ordre du Pape Urbain VIII, de bienheureuse mémoire, confiée par le Pape à l'un des évêques de la province ou à un dignitaire ecclésiastique du diocèse. Si le Pape reconnaît, d'après les actes de ce procès d'information, que l'élu a les qualités que les canons exigent d'un évêque, il le confirmera, aussitôt que possible, d'après les formes canoniques, par un rescrit apostolique.

III. Si l'élection n'a pas eu lieu conformément aux canons, ou si l'élu n'est pas reconnu doué des qualités requises, le Pape accorde au chapitre, par grâce spéciale, de procéder de nouveau à une élection canonique.

IV. Le chapitre métropolitain, aussi bien que le chapitre diocésain, sera, pour la première fois, formé de la manière suivante. L'archevêque ou l'évêque étant institué par l'autorité du Saint-Siége, le Pape lui donnera les pouvoirs de nommer en son nom le doyen,

(1) Les mêmes idées furent soutenues en Bavière. Voir *Feuilles historiques et politiques*.

(2) *Voir* Lang, l. c., p. 898-905. Longner, l. c., p. 507-512. Walter, p. 600. André, l. c., t. IV, p. 490.

les chanoines et les vicaires du chapitre et de les instituer canoniquement. Mais, dans la suite, toutes les fois que le décanat ou un canonicat ou un vicariat sera vacant, l'archevêque, ou l'évêque, ou le chapitre, présentera au souverain, dans l'espace de six semaines à dater de la vacance, quatre candidats ayant reçu les Ordres sacrés et doués des qualités requises par les canons pour remplir un canonicat. Si l'un de ces candidats devait n'être pas agréé par le souverain, celui-ci le fera savoir à l'archevêque, à l'évêque ou au chapitre, afin que le nom de ce candidat soit rayé de la liste; puis l'archevêque, l'évêque ou le chapitre procédera à la nomination de l'un des candidats restants au décanat, au canonicat, à la prébende, au vicariat vacant, et l'archevêque ou l'évêque lui donnera l'institution canonique.

V. On entretiendra, dans le séminaire archiépiscopal ou épiscopal, un nombre de clercs déterminé par l'évêque et proportionné à la grandeur et aux besoins du diocèse, et les clercs y seront élevés et instruits conformément aux prescriptions du concile de Trente.

VI. Les relations avec le Saint-Siége, pour les affaires ecclésiastiques, seront libres, et l'archevêque dans son diocèse et sa province ecclésiastique, comme l'évêque dans son diocèse, exerceront, de plein droit, la juridiction ecclésiastique qui leur appartient, d'après les prescriptions canoniques et la constitution actuelle de l'Église.

Le Saint-Père recommande vivement aux évêques et aux chapitres l'observation stricte des ordonnances apostoliques, et espère des sérénissimes princes et États, avec une confiance entière, qu'ils comprendront, dans le sentiment de leur haute et sublime mission et dans leur dévouement au bonheur de leurs peuples, à quel point le Pape a porté la condescendance dans toute cette affaire, et qu'ils se montreront de jour en jour plus bienveillants envers leurs sujets catholiques. Il finit en prémunissant contre tout changement de la bulle, de la même manière que dans la bulle *Provida solersque*.

Le 11 et le 12 août 1825 les cours confédérées tinrent à Francfort une conférence dans laquelle il fut résolu que la convention politique du 8 février 1822 demeurerait dans toute sa force, sauf les modifications dont on conviendrait dans la présente conférence; que les annexes de cette convention politique, c'est-à-dire l'Acte de fondation et l'Ordonnance souveraine, seraient réglées et rédigées à nouveau d'après ces modifications (qui se rapportaient principalement au choix des évêques et des chanoines, d'après les articles 1-4 de la bulle *Ad Dominici gregis custodiam*); que les modifications admises dans le procès-verbal auraient autant de force obligatoire que si elles avaient été inscrites dans la convention politique elle-même; que l'Acte de fondation et l'Ordonnance souveraine seraient remis aux évêques et chanoines lors de leur installation, mais que la publication en serait prorogée jusqu'à ce que tous les siéges fussent occupés (on craignait encore le rejet de quelques évêques); que l'obligation relative à l'occupation simultanée des cinq siéges épiscopaux cesserait; qu'on publierait, dans toute la province ecclésiastique, les deux bulles dès qu'on se serait entendu sur la forme du *placet* du souverain; que, dans toutes les élections futures d'un archevêque, la liste d'élection, remise par le chapitre, serait préalablement communiquée aux cours confédérées, et que l'on marquerait en même temps le candidat sur lequel le gouvernement appellerait leur attention; que l'archevêque, avant son installation, s'engage-

rait envers les cours intéressées. — Le Saint-Siége s'était prononcé, dans l'article 42 de l'*Esposizione*, etc., note du 10 août 1819, contre cette mesure, en ces termes : « Sa Sainteté fait observer que l'archevêque doit bien plutôt s'engager envers le Chef suprême de l'Église, qui est son supérieur légal, qu'envers les princes temporels et non catholiques, à exercer ses hautes fonctions pour aider les Catholiques dans l'affaire de leur salut éternel et à ne pas attaquer les droits des évêques ; que la promesse de ne rien entreprendre qui, d'une manière quelconque, puisse tourner au détriment des droits des princes et des évêques, est une promesse nouvelle qui mettra la conscience des archevêques dans l'embarras et qui portera atteinte à leur dignité. Sans parler de la nouveauté de cette promesse, le Saint-Père pense que, si les droits des princes, dont il est question dans le présent article de la Déclaration, ne sont pas restreints à la constitution temporelle, si l'on y comprend les prétendus droits *circa sacra*, et si l'on veut les entendre dans la mesure que leur donnent les publicistes en droit, Allemands protestants ou catholiques infectés de fausses doctrines, la conscience des archevêques sera fort souvent dans l'embarras pour tenir la parole qu'ils auront donnée, sans ajouter que très-souvent leur propre devoir les forcera à ne pas la tenir. Sa Sainteté ne peut pas admettre que les archevêques abusent de leur autorité ; mais, quand même un archevêque se permettrait quelque infraction contre les droits des évêques, ce serait au Chef suprême de l'Église à en juger le premier et à mettre, en vertu de son autorité souveraine, un frein aux empiétements du métropolitain. Du reste, si les princes et les États protestants confédérés désirent que l'archevêque promette de ne pas troubler l'ordre légal et civil, Sa Sainteté ne s'y oppose pas ; mais en même temps, par les motifs exposés plus haut, Sa Sainteté ne croit pas pouvoir approuver cette disposition de la façon dont elle est formulée dans la Déclaration. »

Dans la conférence du 8 octobre 1827 les députés des cours confédérées déposèrent les instructions qu'ils avaient reçues, et là-dessus le procès-verbal des 11 et 12 août fut ratifié avec les modifications de l'ancienne convention politique qu'il renfermait. Les principales dispositions de ce procès-verbal ou protocole furent :

1. Le *placet* du souverain sera donné, non d'une manière absolue, mais d'une manière conditionnelle, aux deux bulles *Provida solersque* et *Ad Dominici gregis custodiam*. La forme qui fut adoptée fut celle-ci : « Les bulles pontificales du 16 août 1821, commençant par les mots *Provida solersque*, et celle qui commence ainsi : *Ad Dominici gregis custodiam*, en tant qu'elles ont pour objet la constitution ecclésiastique du Haut-Rhin, la circonscription, la dotation et l'organisation des cinq évêchés qui lui appartiennent et de leurs chapitres, ainsi que la nomination des archevêques, des évêques et des chanoines, ayant été acceptées par nous et ayant obtenu notre assentiment, sans que toutefois on puisse, en aucune façon, en déduire quoi que ce soit qui porte préjudice à nos droits souverains ou qui soit contraire aux lois du pays, aux ordonnances du gouvernement, aux droits des archevêques et des évêques, aux droits de la confession et de l'Église évangélique, nous promulguons ce résultat par ces présentes afin qu'il soit connu et respecté, sous réserve des ordonnances qui pourront être publiées ultérieurement à propos de l'exécution des bulles du Saint-Père. »

2. Le serment que les évêques de-

vront prêter entre les mains du souverain avant leur installation s'étendra aux lois de l'État (plus tard on voulut même l'étendre aux ordonnances); il est ainsi conçu : « Je jure et je promets, devant le saint Évangile de Dieu, obéissance et fidélité à Sa Majesté le Roi (à Son Altesse Royale le grand-duc) et à tous ses successeurs, de même qu'aux lois de Wurtemberg (Bade, etc.). Je promets de n'entretenir aucune intelligence, de ne prendre part à aucune délibération, de n'entrer dans aucune association nationale ou étrangère qui pourrait menacer la tranquillité publique. Je m'engage en outre, si j'apprends qu'il y ait quelque projet nuisible à l'État, dans mon diocèse ou ailleurs, de le dénoncer à Sa Majesté (à Son Altesse, etc.). »

Les deux bulles furent publiées dans le grand-duché de Bade par la Gazette du gouvernement du 16 octobre 1827, nº 23 (mais non en entier); dans le Wurtemberg également par la Gazette du gouvernement, le 24 octobre 1827. Le 25 octobre 1827 parut l'édit d'exécution de la bulle *Provida solersque*, de l'évêque d'Évara (1). Le 15 novembre 1827 les envoyés des cours confédérées eurent une conférence dans laquelle on donna une rédaction définitive et authentique aux modifications de la convention politique et de ses annexes ; le procès-verbal ou protocole des délibérations et ses annexes devinrent la base de l'ordonnance souveraine que les États confédérés promulguèrent en commun le 30 janvier 1830, et qui, sortant de sa mystérieuse obscurité, dut bientôt paraître au grand jour de la publicité.

Le 27 octobre 1827 le premier archevêque de la nouvelle province, premier évêque du diocèse de Fribourg, le D. *Bernard Boll*, fut installé par le baron de Spiegel, archevêque de Cologne. Le 20 mai 1828 le premier évêque de Rottenbourg, Mgr *Jean-Baptiste de Keller*, fut de même solennellement installé; puis, peu de temps après, les autres évêques de la province. Dès le 19 mai le ministre de l'intérieur, Schmidlin, prononça un discours d'inauguration qui ne passa point inaperçu et dans lequel il dit formellement à l'évêque et au chapitre : « En lisant l'Acte de fondation et l'Ordonnance souveraine qu'on vous transmettra avec le *placet* des deux bulles, vous remarquerez qu'ils ne comprennent pas les articles 5 et 6 de la bulle définitive et qu'ainsi ces articles n'ont pas été reconnus par le gouvernement. » Le ministre déclara en outre que l'organisation de l'Église reposait sur un traité conclu avec le chef de l'Église, que l'Ordonnance souveraine n'était pas propre à être publiée, pas plus que l'Acte de fondation, à l'égard desquels les chanoines étaient invités à observer la discrétion que réclamaient la nature de la cause et la délicatesse des circonstances. Il ajoutait, en définissant les attributions des chanoines : « Le chapitre résume les anciennes fonctions, si diverses de formes et de titres, connues sous le nom d'ordinaire, de vicariat général, d'officialité, de consistoire, etc. Toutes ces autorités constituent aujourd'hui un collége unique, le collége des chanoines sous la présidence de leur doyen, et forment en un mot le *presbytère* » (dans le sens des Églises protestantes). Il définissait le nouveau système ecclésiastique en ces mots très-significatifs : « Cette ordonnance (la Pragmatique), comme tout le système de la nouvelle organisation ecclésiastique, part de ce point de vue unique et véritable que l'Église n'est pas une puissance dans l'État opposée à celle de l'Etat. » Nébénius s'exprima en termes encore plus nets. « Il

(1) *Voir* Lang, l. c., p. 906.

ne peut pas ne pas se présenter, dans la sphère des droits et des intérêts, des conflits qui, si on ne parvient à se mettre d'accord, doivent être tranchés par l'État, parce que l'État ne peut exister s'il n'exerce une autorité suprême et qu'il ne peut y avoir qu'une puissance souveraine (1). La puissance ecclésiastique, comme celle de l'Église, dont elle émane, ne réside pas dans l'éclat extérieur et le pouvoir temporel, mais dans l'influence spirituelle, et par là même irrésistible, qu'exercent sur les esprits des fidèles les prescriptions divines de la religion, la dignité morale et le caractère sacré de ses ministres. » Nous voyons reparaître ici la distinction entre l'extérieur et l'intérieur. L'Église devant se renfermer dans l'intérieur et restreindre aux choses de la conscience et du ciel, l'extérieur, la terre et tout ce qu'elle renferme, appartenant uniquement à l'État.

Ce fut dans ces circonstances que la province ecclésiastique du Haut-Rhin fut constituée. À peine [illegible] furent-ils [illegible] simultanément dans tous les [illegible] le 30 janvier 1830 [illegible] souveraine relative à l'exercice du droit de protection et de surveillance qui, conformément à la constitution, appartient à l'État (2). La bulle *Provida* [illegible] avait aboli le titre [illegible] l'existence de l'Église épiscopale [illegible] de Constance, [illegible] et du chapitre de [illegible] qui n'appartenait à aucun [illegible] situation des Églises épiscopales de Mayence et de Fulda fut modifiée en ce sens que [illegible] la juridiction métropolitaine de [illegible] que [illegible] bourg, capitale du Brisgau, [illegible]

ble par son université et ses fondations, ayant une population de plus de 9,000 âmes, fut érigé en ville épiscopale, sa cathédrale fut dédiée à l'Assomption de la très-sainte Vierge Marie et devint l'église épiscopale (1).

Rottenbourg, sur le Neckar, comptant 5,500 habitants, devint ville épiscopale, et sa magnifique église, dédiée à S. Martin, fut érigée en cathédrale. Limbourg, sur la Lahn, dans le grand-duché de Nassau, qui compte 2,700 habitants, fut également transformé en résidence épiscopale (2).

La métropole de Fribourg eut pour suffragants Mayence, Fulda, Rottenbourg et Limbourg. Les évêques de la métropole de Fribourg et des cathédrales de Mayence et de Rottenbourg [illegible]

(1) [illegible]
(2) [illegible] Walter [illegible]

(1) [illegible]
(2) [illegible]

La métropole de Fribourg eut pour ressort diocésain tout le grand-duché de Bade et les paroisses des principautés de Héchingen et Sigmaringen (1).

L'Église de Mayence eut pour ressort diocésain tout le grand-duché de Hesse, les cures qui appartenaient au diocèse de Mayence, après qu'on en eut séparé les localités attribuées à la Bavière, et les cures et localités des diocèses de Ratisbonne et de Worms, plus les paroisses de Herbstein, du diocèse de Fulde, appartenant au grand-duché de Hesse ; enfin les paroisses de Darmstadt, Giessen et Offenbach, faisant partie du même duché. Les premiers évêques futurs devaient fonder des paroisses dans les localités dont la majorité des habitants était protestante, mais où se trouvait un nombre considérable de Catholiques, et attribuer à des cures voisines les localités qui n'avaient qu'un petit nombre de fidèles de cette confession.

L'Église de Fulde eut pour ressort diocésain tout le duché de la Hesse électorale, c'est-à-dire quarante paroisses comprises dans ce diocèse, vingt paroisses de l'ancienne métropole de Mayence, plus tard de Ratisbonne, et une paroisse à Volkmarsen, du diocèse de Paderborn, à l'exclusion des portions de ces paroisses situées en Bavière et d'autres paroisses appartenant déjà ou devant prochainement appartenir à des diocèses bavarois. Les parties de ces paroisses étrangères situées dans la Hesse devaient être annexées aux cures les plus voisines du diocèse de Fulde. Le même diocèse de Fulde comprit encore neuf paroisses du grand-duché de Saxe-Weimar, dont du reste il était réservé au Pape de disposer autrement s'il le jugeait utile.

L'Église de Rottenbourg eut pour ressort diocésain tout le royaume de Wurtemberg (1) ; celle de Limbourg, tout le duché de Nassau (2).

On attribua à l'Église de Fribourg la seigneurie de Linz et d'autres revenus, formant une somme annuelle de 75,364 florins (3). Sur cette somme on assigna :

| | |
|---|---|
| A la mense épiscopale 13,400 fl., qui, ajoutés aux contributions annuelles de Rottenbourg, Limbourg et Fulde, formèrent un revenu annuel de . . . . . . . . . | 14,700 fl. |
| Au doyen . . . . . . . | 4,000 » |
| Au premier chanoine . . | 2,300 » |
| A chaque chanoine. . . | 1,800 » |
| A chaque prébendier . . | 900 » |
| Au séminaire diocésain. . | 25,000 » |
| A la fabrique de la cathédrale . . . . . . . . | 5,264 » |
| A la chancellerie archiépiscopale . . . . . . . | 3,000 » |
| A la maison des prêtres émérites. . . . . . . | 8,000 » |

En outre l'archevêque et les chanoines eurent chacun une maison et un jardin.

L'Église de Mayence eut un revenu annuel de 20,000 fl. hypothéqué sur les biens seigneuriaux, immeubles et revenus du percepteur des rentes résidant à Mayence, jusqu'à ce qu'on eût assigné à ladite Église épiscopalé de Mayence en toute propriété des immeubles et biens fonciers dont le revenu annuel monterait à 20,000 florins, comme cela est formellement dit dans l'ordonnance spéciale du grand-duc de Hesse du 26 août 1820.

On conserva, pour l'entretien de la fabrique de la cathédrale et les dépenses du culte, les fonds de terre et immeubles et autres revenus que cette Église possédait d'ancienne date, et montant à une somme annuelle de

(1) *Voy.* FRIBOURG.

(1) *Voy.* ROTTENBOURG.

(2) *Voy.* LIMBOURG.

(3) Document publié le 23 décembre 1820 d'après les ordres du grand-duc.

3,335 florins. Il en fut de même du séminaire, dont les revenus, provenant d'anciennes et nouvelles dotations, montaient à 3,700 fl. La maison de refuge de Pfaffen-Schwabenheim, destinée à l'entretien des ecclésiastiques âgés ou infirmes, dont le revenu était de 1,822 fl., devait être établie dans l'ancien couvent de cet endroit.

On assigna à l'évêché de Fulde des terres, des prés, des forêts et d'autres revenus montant à une somme annuelle de. . . . . . 26,370 fl.
sur lesquels on assigna à l'évêque. . . . . . . 6,000 »
au doyen . . . . . . 2,600 »
aux chanoines . . . . 1,800 »
aux prébendiers . . . . 800 »
à la fabrique de la cathédrale. . . . . . . 2,000 »
au séminaire . . . . . 7,000 »
à l'archevêché de Fribourg. 170 »

On peut voir le montant des revenus des deux autres diocèses aux articles ROTTENBOURG et LIMBOURG.

A peine le Saint-Siége fut-il informé de l'existence de l'ordonnance souveraine du 30 janvier 1830 (la nouvelle Pragmatique), des dispositions de l'Acte de fondation et des autres ordonnances qui refusaient à l'évêque le titre régulier que portent les autres évêques catholiques et l'obligeaient à se régler en toutes choses d'après l'avis de son chapitre, en qualité de presbytère, dans le sens protestant, à soumettre tous ses écrits, ses mandements au *placet* du souverain et au *visa* du commissaire du gouvernement, *in gremio capituli*, etc., etc., que le Saint-Père éleva une voix sévère et affligée dans sa bulle du 30 juillet 1830, *Pervenerat non ita pridem :* « La Fiancée immaculée de l'Agneau de Dieu est essentiellement libre; elle est d'institution divine et n'est soumise à aucune puissance. Les innovations profanes de ces ordonnances soumettent l'Église du Christ à un joug honteux et déplorable, l'autorité civile s'étant arrogé le pouvoir de confirmer ou de rejeter les synodes diocésains. » Le Pape continue en exhortant les évêques à défendre énergiquement leurs droits, et il ajoute : « La bonté, la justice de votre cause et votre sollicitude pour les troupeaux qui vous sont confiés, suffisent pour soutenir votre courage et vous inspirer la résolution du bon Pasteur qui se dévoue à son troupeau. Toutefois, ce qui doit renforcer votre courage, c'est que la cause que vous défendez repose sur une convention légale, arrêtée entre le Saint-Siége et les princes; les souverains ont engagé solennellement leur parole envers Nous ; ils Nous ont promis de laisser l'Église catholique absolument libre dans leurs États, et quant aux relations des fidèles avec le Chef suprême de l'Église, et quant aux droits que doivent avoir l'archevêque et les évêques d'exercer la juridiction épiscopale conformément aux canons en vigueur et aux statuts de la discipline actuelle de l'Église (1). »

On peut lire, dans l'ouvrage intitulé *Situation des Catholiques de Bade* (2), l'histoire de la lutte que le premier archevêque de Fribourg, Mgr Bernard Boll, eut à soutenir contre l'autorité civile, notamment au sujet des dispenses des mariages mixtes, de la tendance antireligieuse de quelques professeurs de l'université, de certains doyens et pré-

(1) *Voir* la bulle dans Walter, l. c., p. 667, art. 2, 3. *Voir* aussi Longner, *Exposé de la situation légale des évêques de la prov. ecclés. du Haut-Rhin*, Tubingue, 1840, et l'art. ROTTENBOURG, sur la protestation du chapitre et du magistrat de Fulde, la motion du baron de Hornstein au sujet de l'ordonnance souveraine, les explications de Mgr Keller, celles du gouvernement de Wurtemberg. — *Voir* l'Ordonnance souveraine dans Lang, l. c., p. 980-989. Longner, l. cit., p. 520-526. Walter, l. cit., p. 664-667.

(2) T. I et II, Ratisbonne, chez Manz, 1841-1843.

tres de la campagne, lutte qui le poussa même jusqu'à vouloir résigner ses fonctions épiscopales entre les mains du Saint-Père. On y voit les empiétements du gouvernement sur la liberté des élections dans celle du second archevêque, Mgr *Ignace Deméter*, et les plaintes des Catholiques, qui provoquèrent une motion du baron d'Andlaw, en 1837, et qu'il retira d'après les promesses que lui fit le gouvernement, ce qui ne l'empêcha pas de se voir obligé de réclamer de nouveau, dans la 14e session de la chambre des Pairs, le 22 juillet 1846, en faveur des droits des Catholiques (1). Le professeur Buss fut également dans le cas de soumettre les plaintes et les réclamations des Catholiques à la seconde Chambre, dans sa séance du 10 septembre 1846 (2). Le baron d'Andlaw demandait qu'on priât le grand-duc :

1. D'abolir l'ordonnance ecclésiastique du 30 janvier 1830 ;

2. D'obtenir du conseil ecclésiastique supérieur une nouvelle organisation en harmonie avec le droit canon catholique;

3. De séparer le conseil supérieur des études et la conférence des écoles d'après les confessions, et de laisser chaque confession régler les écoles suivant les besoins de son Église ;

4. De laisser les petits séminaires sous la direction spéciale de l'archevêque, de les constituer d'après les prescriptions catholiques, et de les soutenir par une subvention, conformément au § 38 du recez de la députation de l'empire ;

5. D'autoriser l'archevêque à subvenir au manque d'ecclésiastiques en appelant à son secours des prêtres étrangers, comme le faisait d'ailleurs le clergé évangélique ;

(1) Voir *le Catholique*, 1846, suppl., n° 16.
(2) *Ib.*, n° 120, du 7 octobre 1846.

6. De soumettre les écoles populaires, au moins celles des Catholiques, à une révision complète, et de faire strictement élever les maîtres d'écoles catholiques avec la coopération des autorités religieuses, d'après les prescriptions de leur Église ;

7. D'autoriser l'établissement des Sœurs de Charité dans le délai d'une année.

Les propositions du professeur Buss tendaient à ce que la chambre des Pairs soumît une adresse au grand-duc, le priant d'abolir l'édit constitutionnel de 1807, l'édit d'*organisation de 1809*, en tant qu'ils avaient rapport aux affaires ecclésiastiques catholiques, de même que l'organisation du conseil ecclésiastique catholique, au point de vue purement spirituel ; l'ordonnance de 1830 et celle du 23 mai 1840 sur la puissance disciplinaire de l'Église, et, puisqu'on ne prévoyait pas la conclusion d'un concordat avec le Saint-Siége, de s'entendre avec l'archevêque sur les matières de sa compétence, afin de régler la situation légale de l'Église suivant le droit commun.

Toutes ces réclamations furent méconnues ; le faux libéralisme, l'infaillible bureaucratie, qui n'apprennent rien, quelque fortes que soient la voix de Dieu et celle de l'histoire, répondirent « que le gouvernement n'avait rien à se reprocher à l'égard des Catholiques et que leurs demandes étaient purement des impossibilités morales. » Du reste l'ennemi avait soin de semer l'ivraie parmi le bon grain. Quand le souverain se montrait juste et bienveillant envers les Catholiques, s'élevaient de tous côtés les voix des prophètes de malheur, répétant aux princes le vieux refrain : « Gardez-vous de laisser enlever vos droits de majesté ! » entretenant la défiance, repoussant la paix, malgré les assurances positives, solennelles, tant de fois données par le Pape.

par les évêques, qu'ils ne s'inquiétaient pas des intérêts temporels, des droits des souverains; qu'il s'agissait, après avoir rendu à César ce qui lui appartient, de restituer à Dieu ce qui est à Dieu; que personne ne songeait à attaquer les droits légitimes des souverains, mais que le Pape et les évêques aussi ne pouvaient tolérer qu'on leur arrachât les droits innés, inaliénables, qu'ils avaient de diriger l'Église.

Une voix sérieuse et solennelle s'éleva de nouveau dans la chambre des Pairs de Bade, durant l'année critique de 1848; ce fut celle du vénérable doyen de la cathédrale, Hirscher, dont le regard profond et intelligent entrevit que de graves périls menaçaient, non pas seulement le Danemark, qui préoccupait les esprits en Allemagne, mais tous les autres États de l'Europe. Dans la proposition qu'il fit pour qu'on s'occupât des intérêts positifs du Christianisme, il découvrit à fond la plaie sociale et morale de l'époque; il montra partout l'esprit d'insubordination demandant fièrement compte à la loi de son origine, de sa nature, de sa nécessité, de sa légitimité. La loi est-elle bonne, est-elle nécessaire? Existe-t-il réellement un droit de commander? Il vit la horde de ceux qui étaient prêts à secouer tout frein, à repousser tout joug. Il fit pressentir l'esprit d'égoïsme et de mensonge qui agitait la société entière, et montra clairement que la source du mal était dans la fausse éducation donnée à la jeunesse. Il indiqua le remède, mais il était trop tard. La destinée s'accomplit rapidement, et les catastrophes qui survinrent prouvèrent que les prédictions du docteur Hirscher n'étaient ni une pure fantasmagorie, ni les rêves d'un visionnaire.

Le Pape glorieusement régnant, Pie IX, éleva aussi la voix dans les encycliques du 9 novembre 1846 et du 8 décembre 1849, adressées aux évêques d'Italie (1).

En octobre 1848 l'épiscopat allemand se réunit à Wurzbourg pour délibérer sur l'attitude que prendrait l'Église en face du nouvel ordre de choses. Dans le Mémoire qu'ils adressèrent au gouvernement les évêques dirent qu'ils attendaient avec confiance de la sagesse des souverains qu'ils ne refuseraient pas à l'Église la liberté qui lui est nécessaire pour se développer et remplir sa haute mission; que dix-huit siècles d'existence prouvaient que c'était l'Eglise qui, dans les temps d'orage, lorsque les flots des passions déchaînées envahissaient, dans leur aveugle fureur, tous les rangs de la société et en ébranlaient les fondements, que c'était l'Église seule qui, solide et ferme sur le roc qu'aucune tempête ne renverse, avait moralisé et élevé les peuples, cultivé et ennobli les arts et les sciences, ouvert aux misères publiques et privées les sources inépuisables de la charité chrétienne. Ils reconnaissaient et déclaraient solennellement que l'Église et l'État avaient des rapports constants et nécessaires; que l'Église n'avait jamais eu la volonté de se séparer de l'État; que, partout où ses rapports avec l'État avaient été réglés par un concordat ou des conventions quelconques avec le Saint-Siége, elle en avait saintement observé les conditions; que, lorsque, dans le détail, les décisions de ces conventions avaient créé des obstacles au libre développement de la vie de l'Église et de l'activité épiscopale, les évêques avaient recouru et recouraient toujours à la sagesse et à la médiation du Saint-Siége; que, lorsqu'il n'y avait ni traités ni décisions du droit ecclésiastique donnant droit de présenter aux dignités ecclésiastiques ou de confirmer les no-

(1) *Voir* Ginzel, *Arch. de l'hist. de l'Église et du Droit ecclés.*, 2e cah., Ratisbonne, 1851.

minations, les évêques se sentaient obligés de revendiquer la liberté de l'Église. Les principaux points réclamés par l'épiscopat réuni à Wurzbourg formèrent la base des deux Mémoires de l'épiscopat de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, datés du mois de mars 1851 et du 18 juin 1853 (1).

Le premier Mémoire contient les points fondamentaux suivants :

1° Nomination aux fonctions et aux bénéfices ecclésiastiques; 2° examen des candidats ecclésiastiques; 3° juridiction; 4° éducation du clergé; 5° titre de la mense; 6° enseignement de la religion et de la théologie; 7° taxes; 8° culte; 9° couvents; 10° rapports avec le Pape; 11° nomination aux siéges épiscopaux; 12° ordinaire et vicariat général; 13° dotation des diocèses; 14° administration des biens de l'Église; 15° écoles (2).

Les gouvernements confédérés tinrent des conférences à Carlsruhe; le résultat en fut la révision de l'ordonnance du 1er mars 1853 (3), et la réponse du gouvernement de Wurtemberg à l'évêque de Rottenbourg sur le Mémoire présenté par les évêques (4).

Le § 1er de l'ordonnance revue du 1er mars 1853 dit : A la place des §§ 4, 5, 9, 18, 19, 27, de l'ordonnance souveraine du 30 janvier 1830, les dispositions suivantes auront force de loi :

§ 2. Les ordonnances et circulaires adressées au clergé et aux diocèses par l'archevêque, l'évêque et les autres autorités ecclésiastiques, qui auront obligé le clergé et les fidèles à une chose qui n'est pas dans les attributions spéciales de l'Église, et les autres publications qui empiéteront sur les relations civiles et politiques, seront soumises à l'assentiment de l'État. Les ordonnances générales qui n'auront pour objet que des matières *purement* spirituelles devront *être également* communiquées aux autorités politiques en même temps qu'elles seront décrétées (1).

§ 3 (en place du § 5). Les bulles, les brefs et autres édits ne peuvent être publiés et appliqués que par l'évêque, et sous la réserve du § 2.

§ 4 (en place du § 9). Les synodes provinciaux dans lesquels on *devra* prendre des décisions sur des matières qui ont besoin du *placet* royal ne pourront avoir lieu qu'après avoir été annoncés aux gouvernements des États confédérés, qui se réservent d'y envoyer des commissaires. Les décisions prises seront soumises aux dispositions ci-dessus énoncées par rapport au *placet* royal.

§ 5 (en place du § 10). Les synodes diocésains dans lesquels on devra prendre des décisions sur des matières qui ont besoin du *placet* royal ne pourront être convoqués par l'évêque qu'après avoir été annoncés au gouvernement, qui se réserve d'y envoyer des commissaires. Les résolutions prises seront soumises aux dispositions énoncées ci-dessus relativement au *placet*.

§ 6 (en place du § 19). Les relations

(1) Ginzel, l. c., 2e cah. *Cf. l'Épiscopat prussien défendant les droits de l'Église; Promemoria concernant les violations des droits des Cathol. dans le grand-duché de Posen; Mémoire des évêques cathol. prussiens; Mémoire de l'épisc. de Bavière*, 1850; *Réclamations des archev. et évêques réunis à Vienne, adressées au ministère de l'intérieur; Adresse de l'épiscopat de la prov. ecclés. de Salzbourg à la diète de Vienne*, dans Schœpf, *Manuel du Droit ecclés. cathol.*, 2e éd., Schaffhouse, 1855.

(2) Ginzel, l. c.

(3) *Indicateur politique de Wurtemberg*, du 6 mars 1853.

(4) *Ib.*, du 15 mars 1853. On trouve un jugement excellent sur ces documents dans les *Feuilles hist. et polit. de l'Allemagne cathol.*, XXXI, Munich, 1853, p. 548-575, 581-635, § 1.

(1) *Voir*, dans l'édit ministériel du royaume de Wurtemberg, du 23 janvier 1818, ce que la bureaucratie entend par matière purement spirituelle. Cf. ROTTENBOURG.

des Catholiques avec le Pape seront libres; cependant il faudra en tout temps avoir égard, dans toutes les affaires soumises à l'administration ecclésiastique, aux relations dépendantes du lien diocésain et métropolitain.

§ 7 (en place du § 25). Dans tous les États confédérés on prendra des mesures pour que les candidats à l'état ecclésiastique catholiques reçoivent leur instruction théologique dans une faculté de théologie catholique en rapport avec l'université du pays, en même temps qu'ils seront élevés en commun dans un établissement ecclésiastique destiné *ad hoc*, ou seront mis en état, moyennant une pension, de fréquenter une université de la province ecclésiastique. Tant que cette mesure ne pourra se réaliser dans l'un ou l'autre des États confédérés, on prendra d'autres mesures propres à former les candidats du clergé.

§ 8 (en place du § 27). Avant d'être reçus au grand séminaire les candidats devront avoir convenablement répondu aux examens institués par l'évêque et dirigés par les autorités ecclésiastiques. Un commissaire du gouvernement assistera à ces épreuves; il devra s'assurer que les candidats ont satisfait aux lois et prescriptions de l'État, et sont, par leur conduite et leurs connaissances, dignes d'admission. L'admission sera prononcée par les autorités épiscopales. Si le commissaire du gouvernement élève quelque objection l'admission ne pourra être prononcée tant que les autorités civiles n'auront pas levé la difficulté.

Les décisions des gouvernements exprimaient la crainte que l'Église n'opposât des obstacles aux progrès du bien général, et l'État se croyait autorisé par là à recourir aux anciennes règles préventives de police à l'égard de l'Église. En un mot, dans l'ordonnance souveraine revisée comme dans toutes les résolutions ultérieures, l'ancien système de défiance et de tutelle de l'Église se reproduisait sans cesse (1).

Le second Mémoire renfermait, comme réponse à la décision des gouvernements confédérés du 5 mars 1853, des explications plus détaillées et des motifs de droit plus approfondis sur les points contenus dans le premier mémoire. Ce Mémoire des évêques n'a pas encore été réfuté et ne le sera jamais tant qu'on ne rejettera pas tout droit positif. Il parut bien quelques brochures qui prirent à tâche de le réfuter, telles : *les Théories épiscopales et le Droit positif*; *Explication du Mémoire de l'épiscopat du Haut-Rhin, par un Wurtembergeois*, Stuttgard, 1853; *Éclaircissement sur le Mémoire des évêques du Haut-Rhin*, 1853, *par un Badois*, Carlsruhe, 1853. Ces brochures ne renfermaient pas autre chose que la répétition de la théorie de l'omnipotence de l'État et de la différence entre l'intérieur et l'extérieur, entre ce qui est purement spirituel et ce qui est extérieurement ecclésiastique. On peut les considérer comme un commentaire du livre du conseiller Nébénius (2), réfutation de la *Situation des Catholiques de Bade*, où il dit: « L'intérieur et l'extérieur sont distincts dans l'idée; dans la réalité ils sont fréquemment confondus, et l'influence de l'autonomie de l'Église se montre sous tant de rapports qu'il n'est pas possible de déterminer en général cette sphère intérieure et de délimiter strictement les relations de l'État avec l'Église. C'est pourquoi il est impossible d'éviter les conflits. Les dispositions et les décisions de l'autorité souveraine conformes à la constitution de l'État ont une valeur formelle, même quand l'Église les repousse et les contredit. » Cette opinion entraîne néces-

(1) *Voir* Lieber, *des Affaires de la province ecclés. du Haut-Rhin*, §§ 1, 2.

(2) P. 83.

sairement l'arbitraire et de graves inconséquences. « L'État moderne, dit l'auteur de l'Éclaircissement sur le Mémoire des évêques, ne connaît qu'une souveraineté, qu'une autonomie, la sienne, dans sa totalité et son universalité (1). Tout ce qui est particulier doit se subordonner à ce principe général. »

En soutenant de pareilles théories on devait nécessairement arriver à un conflit avec l'Église, qui ne peut pas abandonner son autonomie. Il éclata dans le pays de Bade. Cependant des négociations entre le gouvernement et le Saint-Siége intervinrent, ainsi qu'avec les gouvernements de Wurtemberg et de Hesse.

Bade fut soumis à un *intérim* dont le gouvernement viola souvent les dispositions. Si le gouvernement persévère dans ses exigences l'entente est impossible. Parmi ces exigences on fait toujours valoir ce faux principe qu'en tout et partout il faut que l'action de l'État trouve sa place et se fasse sentir là où l'Église touche aux relations civiles et politiques et ne se restreint pas à sa sphère propre, c'est-à-dire au domaine de la conscience et de l'intérieur. Le *placet*, le recours comme d'abus, la part à prendre dans l'éducation, l'examen, l'institution des candidats de l'état ecclésiastique, la surveillance de la juridiction ecclésiastique , l'administration des biens de l'Église, considérée comme mineure, ont été conservés (2).

Le 19 décembre 1853, le Saint-Père, adressant aux cardinaux une allocution dans laquelle il exprima la douleur que lui causait la ténacité du gouvernement de Bade à l'égard de l'archevêque et le clergé fidèle, en même temps que la joie que lui donnait leur persévérance, parla en ces termes, au sujet du conflit toujours persistant dans le grand-duché : *Gubernium Badense ab Ecclesia divexanda non temperavit, quin etiam sacros ministros ab officio suo discedere detractantes partim pecunia mulctavit, partim etiam in vincula conjecit. Quibus in asperitatibus tum cleri ferme universi, tum sacrorum antistitum ac potissimum Friburgensis, qui ceteris prævit exemplo, mirifice elucet invictum animi robur et firmitas. Is enim, propositum habens reddere Cæsari quæ Cæsaris sunt et quæ Dei Deo, neque nimis fractus, nec periculorum metu deterritus est ; quin Ecclesiæ jura et pastoralis officii partes strenue tueretur* (1). Le Saint-Père s'exprima de même dans le bref du 9 janvier 1854 : *Jam noveramus sacram in te fuisse excitatam tempestatem, V. Fr., eam scilicet ob causam quod, officii tui optime memor et servantissimus, nec ullo periculorum metu deterritus, veneranda ipsius Ecclesiæ jura ac libertatem strenue propugnare et episcopalis tui muneris partes sedulo religioseque obire contendas.*

Le Pape louait également, dans ce bref, l'union du chapitre avec son archevêque, la persévérance du clergé ; il exprimait la joie que lui avait procurée la part que les évêques de toute la Chrétienté avaient prise aux persécutions dont l'archevêque avait été la victime, par les innombrables adresses qu'ils lui avaient envoyées (2). Le Saint-Père exhortait l'archevêque à persévérer en mettant sa confiance en Celui qui de-

(1) P. 22.

(2) Cf. *Feuilles hist. et polit.*, l. c., p. 548-823. Dans un sens contraire : *la Restauration du Droit canon dans la prov. ecclés. du Haut-Rhin*, par un homme d'État, Stuttgard, 1853 ; *Éclaircissement sur les décisions prises par les gouvern. de la prov. ecclés. du Haut-Rhin*, par un laïque, Schaffhouse, 1853.

(1) *Voir* l'allocution dans Schœpf, *Manuel du Droit canon cath.*, p. 260.

(2) *Voir* les *Adresses* à Monseigneur de Vicari, archevêque de Fribourg, au sujet du conflit ecclésiastique de Bade, 4e cah., Mayence, chez Kirchheim, 1854.

meurera avec son Église jusqu'à la fin des temps, et le recommande à la garde et à la divine protection du Ciel (1). LONGNER.

**RHINOCORURA**, nom d'une ville située sur les côtes de la Terre promise et aux frontières de l'Égypte, dans la portion héréditaire de la tribu de Siméon, à 38 milles italiens de Gaza. On déduit ce nom de ce que les habitants de cette ville avaient le nez mutilé; Strabon et Pline (2) la nomment *Rhinocolura*. On pense que c'est la ville actuelle de *Faranida* ou *Faramida*.

Il y avait à Rhinocorura, comme à Édesse, à Nisibis, à Antioche et à Alexandrie, une école théologique.

Cf. Alzog, *Hist. de l'Égl.*, p. 306.

**RHODES** (Ῥόδος) (3), petite île montueuse de la mer Égée, non loin des côtes de l'Asie, en face de la Lycie et de la Carie (36° lat., 46° long.), où S. Paul aborda lors de sa troisième mission. Elle a 21 milles carrés de superficie, fournit des bois de construction et fut renommée dès l'antiquité par son vin, son miel, ses fruits et la douceur de son climat; on y récoltait relativement peu de céréales. Les anciens Rhodiens, colonie dorienne (4), avaient une marine si étendue qu'ils avaient fondé des colonies dans les régions les plus occidentales, Rhodes en Ibérie, Rhodes dans les îles Baléares (5), et qu'ils maintinrent leur indépendance, à quelques restrictions près, jusque sous Vespasien. La ville de Rhodes, très-fortifiée, est située sur une colline, à la pointe nord-est de l'île, avec un port assez bon. Le fameux colosse de Rhodes, qui était déjà en ruines au temps de Strabon, était placé sur le môle qui sépare le port extérieur du port intérieur. Quant à la prise de Rhodes par les Chevaliers de Saint-Jean, en 1310, *voyez* JOHANNITES. Sur la leçon רֹדָנִים au lieu de דֹּדָנִים, *voyez* l'art. DODANIM.

Rhodes a aujourd'hui un archevêque du rite grec et un archevêque du rite latin.

A. *Archevêché du rite grec.* On ignore qui annonça le premier l'Évangile dans cette île et à quelle époque fut fondé son siége épiscopal. Le premier évêque de Rhodes dont parle l'histoire fut *Euphranon*. Il s'opposa avec succès aux efforts des Sévériens, lorsqu'au troisième siècle ils voulurent répandre leur hérésie dans l'île. Rhodes, ayant été sous la domination des Romains la capitale politique des Cyclades réunies en une province, conserva les prérogatives d'une métropole dans l'organisation ecclésiastique de ces régions. Le premier pasteur de ce diocèse qui apparaisse dans l'histoire avec le titre de métropolitain fut *Hellanicus*, qui assista au concile d'Éphèse en 431. Parmi les métropolitains postérieurs on connait surtout *Nil II*, dans la seconde moitié du quatorzième siècle, comme écrivain et encore plus comme précurseur de l'affaire des Palamistes.

A dater de l'époque où l'île de Rhodes tomba entre les mains des chevaliers de Saint-Jean (1310) les Grecs de Rhodes se maintinrent unis à l'Église romaine. *Nathanaël*, leur métropolitain, souscrivit, en 1439, les actes du concile de Florence, et lorsque, vers la fin du quinzième siècle, il s'éleva un différend relatif à la juridiction entre l'archevêque grec et l'archevêque latin de Rhodes, le différend fut réglé en ce sens que l'archevêque grec serait subordonné à l'archevêque latin, en sa qualité de légat apostolique; en outre que, lors de la vacance du siége du rite grec, trois can-

(1) Cf. le bref dans Schœpf, l. c., p. 261.
(2) V, 13.
(3) I *Mach.*, 15, 23. *Actes*, 21, 1.
(4) Strabon, XIV, p. 965.
(5) Cf. Hermann, *Manuel des Antiquités grecques*, Heidelb., 1836, § 78.

didats du clergé grec seraient proposés au grand-maître de l'ordre, qui serait libre d'en choisir un; le candidat élu devait ensuite être approuvé par l'archevêque latin et consacré par trois évêques grecs.

Lors du siége de Rhodes par les Turcs l'archevêque grec *Clément* fut tué d'un coup de canon. Son successeur, *Euthyme*, qui fut élu après la conquête de l'île par les Turcs (1522), se signala par son zèle pour l'union avec l'Église catholique; mais bientôt après les archevêques grecs participèrent de nouveau au déplorable schisme auquel l'île est encore attachée de nos jours, avec son métropolitain.

B. *Archevêché du rite latin*. Les archevêques latins de Rhodes se nomment habituellement *archiepiscopi Colossenses*, pour se distinguer des métropolitains grecs. Leur existence remonte vraisemblablement à l'époque où les Génois enlevèrent pour quelque temps, au treizième siècle, Rhodes au pouvoir des Grecs; car dès 1238 il est question de *Wido*, Dominicain, Grec de nation, comme archevêque de Rhodes. Interrompue pour un temps par la conquête de l'île tombée entre les mains des Grecs, la série des métropolitains latins recommença avec la prise de possession de l'île par les chevaliers de Saint-Jean et cette Église fut alors plus florissante que jamais. Le plus célèbre d'entre ces archevêques latins fut, sans contredit, *André de Pétra*, également Dominicain et Grec de naissance, qui prit une part active aux affaires de l'Église, en 1430, en qualité de légat de Martin V à la cour de Constantinople, puis comme député d'Eugène IV au concile de Bâle, et enfin comme orateur au concile de Ferrare-Florence.

Le dernier archevêque latin qui eut son siége à Rhodes fut *Léonard de Balestrinis*, qui mourut en 1524 à Rome, où il s'était retiré après la prise de l'île par les Turcs. Depuis lors l'archevêché fut donné à des archevêques *in partibus infidelium*, jusqu'au 13 mars 1797, jour où Pie VI unit Rhodes à l'évêché de Malte.

Cf. Le Quien, *Oriens Christianus*, I, 924; III, 1050, et les historiens de l'ordre de Saint-Jean.

MÜLLBAUER.

**RIBADENEIRA** (PIERRE), Jésuite, naquit en 1527 en Espagne, fit jeune encore la connaissance d'Ignace de Loyola, fréquenta les universités de Paris et de Padoue, et fut pendant quelque temps professeur de rhétorique à Palerme. Il s'associa à Ignace de Loyola avant que sa compagnie fût reconnue par l'Église, et se signala comme un des ouvriers les plus actifs de cette société naissante, dont il fut le premier historiographe. Il eut, comme Jésuite, le mérite d'être le premier supérieur du Collége germanique à Rome, d'avoir érigé les premiers colléges de son ordre en Belgique, d'avoir dirigé les négociations qui devaient rendre le roi Philippe II favorable au nouvel ordre, et d'avoir été le premier provincial de l'ordre en Sicile, en Étrurie et en Lombardie. Après avoir exercé son ministère pendant trente ans en Italie il retourna en Espagne, pour rétablir une santé ébranlée par tant de travaux, et y demeura encore pendant trente-sept ans, servant la Société par sa plume active et savante, de sorte que, sur les 84 années de sa vie, il en passa 67 dans la Compagnie de Jésus et put écrire la première histoire de l'ordre comme contemporain et témoin oculaire des principaux événements qu'il raconta. Il acquit un mérite durable dans l'Église par ses nombreux travaux, dont voici la liste : 1. *de Vita S. P. N. Ignatii, Societatis auctoris, lib. V* (en latin et en espagnol, deux éditions publiées séparément); 2. *de Vita P. Jac. Lay-*

*nez, secundi præpositi generalis, lib. III;* 3. *Vita P. Alphonsi Salmeronis, Soc. Jes.*; 4. *de Vita B. P. Francisci Borgiæ, tertii præpositi generalis, lib. IV;* 5. *de Schismate Anglicano lib. III;* 6. *de Principe Christiano, adversus Macchiavellum et Politicos, lib. II;* 7. *de Instituto Societatis Jesu lib. I;* 8. *de Vitis Sanctorum omnium,* tom. II; 9. *de Vitis Sanctorum extra ordinem Breviarii,* t. I; 10. *Officia Sanctorum Ecclesiæ Toletanæ;* 11. *de Tribulatione privata et publica lib. II;* 12. *Manuale Orationum;* 13. *Libellum aureum Alberti Magni* (en espagnol); 14. *D. Augustini Confessionum, Meditationum, Soliloquiorum libri* (trad. espagnole). — 15. Son ouvrage le plus important est: *Tractatus de Scriptoribus Societatis Jesu;* c'est la plus ancienne histoire littéraire au point de vue catholique; c'est une source complète par rapport aux auteurs de la Société de Jésus. Cet ouvrage fut continué par Alexandre, en 1642, publié de nouveau et complété de nos jours en Belgique. Le modeste auteur de cette histoire dit de lui-même: *Omnium totius Societatis minimus filius, anno salutis MDXL ad Societatem tunc nascentem singulari Dei beneficio puer adductus, scripsi hactenus ad hunc usque annum MDCV de Scriptoribus nostræ Societatis Tractatum ad finem, Dei gratia aspirante, perduxi, hoc ipso die quo lætissimæ Omnium Sanctorum feriæ celebrantur, quique mihi vitæ initium fuit et LXXX ætatis ingredior.*

Outre ces ouvrages, qui ont été tous imprimés, l'infatigable Ribadeneira laissa plusieurs manuscrits, et entre autres une *Historia Hispanica Societatis, Indica et Sardica,* que le vieillard écrivait encore à l'âge de 84 ans, sur l'ordre de son général: *Hoc opus quod molior, vel potius hoc onus quod meis humeris impositum est, supra LXXXIV annorum quos vixi ætatem, supra vires meas esse quis non videt? Sed religioso viro obedientia retinenda est, et ad extremum usque spiritum obtemperandum, atque, ut ille ait, in magnis et voluisse sat est.*

Ribadeneira mourut à Madrid. Sa tête fut exhumée en 1633 et trouvée intacte; son visage était encore reconnaissable. L'archevêque Ambroise Muchin le loue en ces termes: *Sanctitate conspicuum ac de tota Christiana religione optime meritum.*

Cf. Orlandini, in t. VII.

SCHÉRER.

**RIBEIRA** (FRANÇOIS DE), né à Villecastin, dans la vieille Castille, étudia à Salamanque, s'adonna surtout aux langues, devint prêtre, et entra à l'âge de trente ans dans l'ordre des Jésuites. Il professa ensuite à Salamanque, où il mourut en 1591, à l'âge de cinquante-quatre ans, avec la réputation d'un des théologiens les plus savants de son temps. On a de lui des *Commentaires* sur plusieurs livres de la Bible, sur les douze petits Prophètes, sur l'Épître aux Hébreux (Salamanque, 1598; Cologne, 1600; le commentaire de Ribeira ne va que jusqu'au ch. 5, n. 5; le reste fut complété par un de ses amis après sa mort); sur l'Apocalypse (Salamanque, 1591; Douai, 1623); sur l'Évangile de S. Jean (publié après sa mort); en outre, un ouvrage: *de Templo et de iis quæ ad templum pertinent, de sacrificiis, festis,* etc., en cinq livres (Salamanque, 1591, plusieurs fois édité); *Méditations sur la vie du Christ;* une *Vie de Ste Thérèse,* en espagnol, etc.

**RIBLA** (רִבְלָה, fertilité), ville située dans le territoire de Hamath, aux frontières nord-est de la Palestine (1), à travers laquelle conduisait la route des caravanes partant de Jérusalem pour

(1) *Nombr.*, 34, 11.

se rendre, par la rive droite du lac de Tibériade, au delà de Damas, à Tapsaque, sur l'Euphrate, point de réunion des expéditions commerciales de Syrie, de Babylone, de Médie et de Perse. Nabuchodonosor y avait établi son camp, probablement à cause de l'importance de sa position (1). Gésénius (2), d'après une donnée de Buckingham, tient le village actuel de Rebla pour l'ancienne Ribla, et Robinson confirme cette opinion. Rebla est situé à dix ou douze lieues au sud-ouest de Hums (Émèse), sur le fleuve El-Asy (Oronte), dans la partie septentrionale de la grande vallée El-Bukaa (3).

**RICCI (Laurent)**, général des Jésuites, né le 9 septembre 1703 d'une famille considérée de Florence. Il fut élevé pour le monde et étudia les belles-lettres au collége de Florence, où il prit du goût pour la Société de Jésus. Il en reçut de bonne heure l'habit. Il professa pendant quelque temps la théologie à Rome, se signala par ses tendances ascétiques, remplit diverses fonctions de son ordre, et fut élu le 21 mai 1758 général de la Société de Jésus par la congrégation des Pères. Son généralat coïncidait avec des temps difficiles. De tous côtés, en France, en Portugal, en Espagne, à Naples, en Sicile, s'élevaient des orages qui menaçaient la société dirigée par Ricci.

La congrégation générale avait donné au nouvel élu, comme règle de conduite dans ces temps de troubles, les prescriptions suivantes : « Plus l'ordre sera persécuté, plus il faudra être rigoureux dans l'observation de la règle. Si Dieu, dans ses insondables décrets, permet que notre Société soit persécutée, il n'abandonnera certainement pas ceux qui lui resteront fidèles ; c'est pourquoi il faut avant tout s'efforcer de maintenir la règle et les lois de l'ordre, et recommander à tous les membres de la Société l'accomplissement exact et scrupuleux des commandements de la religion et de l'amour du prochain ; le meilleur appui dans le malheur est une âme pure et un cœur sincère (1). »

Ricci se mit à l'œuvre et remplit sa fonction, durant la tourmente qui s'éleva bientôt, en restant fidèle aux instructions dont il avait été muni en entrant en charge. L'orage éclata dès le commencement de son *généralat*. Les Jésuites furent expulsés violemment, en 1759, de Portugal ; en 1764, de France ; en 1767, d'Espagne, de Sicile, de Naples ; en 1768, de Parme (2). Le général vit aborder en Italie, proscrits ou chassés, ses malheureux confrères, cherchant auprès de lui un refuge. Il en arriva d'Espagne en une fois six mille, qu'on avait entassés comme des esclaves dans des navires (3). Dénués de tout, ils eurent recours à Ricci, qui, grâce au concours du Pape Clément XIII, put venir à leur aide. Malheureusement Clément XIII mourut en 1769, et avec lui le général des Jésuites perdit son dernier appui. Clément XIV, qui succéda à Clément XIII, pressé par les gouvernements, fut contraint d'abandonner la Société, espérant calmer par ce sacrifice la révolution dès lors imminente, et n'ayant obtenu par sa concession qu'un redoublement d'exigences de la part des ennemis de l'Église.

Ricci fut froidement reçu par le nouveau souverain Pontife ; deux fois même il ne fut point admis. Il ne se fit aucune illusion sur sa position ; il sentit que l'arrêt de mort de son ordre était résolu sans être encore prononcé. On lit dans les lettres d'un de ses amis in-

(1) *Jér.*, 39, 5.
(2) *Thes.*, s. v.
(3) Robinson, *Palest.*, III, 744.

(1) 19e *Congrég. générale*, XIe décret.
(2) *Voy.* Jésuites.
(3) Riffel, p. 177, etc.

times, le P. Garnier : « Les Jésuites savent qu'on a résolu leur abolition; mais le Pape garde à cet égard un silence invincible (1). » « Les Jésuites ne font rien et ne peuvent rien faire; on a trop bien pris toutes les mesures contre eux. A Rome comme à Paris on dit que le coup est déjà porté (2). » « On demande pourquoi les Jésuites ne se défendent pas. Ils ne peuvent se défendre; on leur a coupé toutes les communications médiates et immédiates, on les a isolés, murés de toutes parts; ils ne peuvent faire parvenir le moindre Mémoire là où ce serait nécessaire, car personne ici n'oserait le transmettre (3). »

Dans de telles circonstances il ne restait d'autre parti à prendre au général des Jésuites que de mourir avec honneur; ce qui explique et justifie suffisamment le mot si souvent répété de Ricci : *Sint ut sunt, aut non sint.*

Le 23 juillet 1773 le Pape Clément XIV signa le bref qui ordonnait, « pour l'amour de la paix, » la suppression de la Société de Jésus. Le bref fut promulgué le 19 août 1773 et aussitôt mis à exécution dans Rome. Une commission spéciale, accompagnée d'huissiers et d'hommes armés, se rendit chez les Jésuites, leur annonça le décret de suppression, mit tous leurs biens sous le séquestre et expulsa tous les religieux présents de leur maison. Ricci et ses confrères se soumirent avec une héroïque patience et donnèrent par leur obéissance absolue la preuve la moins équivoque de leur innocence. Aussi le Pape Clément XIV déclara le soir même qu'il avait été extrêmement édifié de la soumission des Pères. Malheureusement ces bienveillantes dispositions du Pape furent inutiles. Le jour même on lança un ordre d'arrestation contre le P. Ricci, ses assistants, ses secrétaires et trois autres Jésuites, et on les enferma tous au château Saint-Ange. On a expliqué de diverses manières cet emprisonnement extraordinaire. Les uns prétendent qu'on voulut ainsi faire passer les Jésuites pour des gens politiquement dangereux et justifier aux yeux du monde la suppression même de l'ordre; les autres attribuent l'emprisonnement à la commission d'exécution, qui espéra mettre la main sur d'énormes richesses et ne trouva au collége des Jésuites que des dettes. D'autres encore présument qu'on voulut couper court par là à toute tentative de justification de l'ordre.

Ce qui est certain, c'est que, à l'insu et contre le gré du Pape, les commissaires agirent dans les maisons des Jésuites d'une façon inqualifiable. L'un d'entre eux ne rougit pas de s'approprier la précieuse bibliothèque du Père général, l'autre enleva à la statue de la sainte Vierge un riche collier de perles dont il fit cadeau à sa maîtresse. On brisa et fondit les reliquaires et les ornements de la sacristie; l'on commit des excès d'autant plus déplorables qu'on les accomplissait au nom du Pape.

Cet odieux abus de pouvoir devait exciter l'indignation de tous les honnêtes gens. Ce fut pour se mettre à l'abri du cri général que les commissaires imaginèrent d'emprisonner le P. Ricci et ses assistants, cherchant, comme il arrive toujours, à pallier un crime par un crime plus grand encore.

Le P. Ricci fut enfermé au château Saint-Ange dans une chambre isolée, surveillé par deux gardiens. Ses six compagnons d'infortune furent placés dans des cellules séparées, infectes et humides, éclairées par une étroite lucarne; on les traita durement, on les nourrit mal, on ne leur donna jamais

(1) Lettre du 6 mars 1770.
(2) Lettre du 20 juin 1770.
(3) Lettre du 19 janvier 1773.

de feu; ils ne purent parler à personne; défense fut faite, sous peine des galères, aux gardiens de leur adresser la parole. L'enquête dirigée contre eux traîna en longueur d'une façon impardonnable, et les commissaires usèrent de tous les moyens possibles pour noircir et perdre dans l'opinion publique le général et ses conseillers.

« Les crimes des prisonniers sont tels, dit l'un des commissaires au cardinal Aldobrandini, que nos rigueurs ne sont que de l'indulgence. » « On trouve, dit un autre, dans les moindres détails de ce procès, plus qu'il n'en faut pour brûler vifs les détenus; on ne peut finir cette affaire qu'en séparant la tête du tronc. »

C'est par des propos de cette nature qu'on soulevait de plus en plus l'opinion publique contre le général. Le système de calomnie suivi réussit à ce point qu'un ordre spécial interdit aux Jésuites l'exercice de toute fonction religieuse dans Rome, et qu'on leur ordonna de se tenir au moins à six milles du séjour du Pape pendant qu'il était à la campagne, comme on en aurait écarté une bande de voleurs ou d'assassins. On traîna le procès, sous les prétextes les plus insignifiants, jusqu'en 1775. Clément XIV mourut, et sa mort termina subitement le procès sans jugement. On mit les détenus en liberté en leur faisant prêter serment qu'ils ne révéleraient pas leurs interrogatoires; les commissaires chargés de l'enquête espéraient ainsi cacher à jamais leur honte dans les ténèbres de l'oubli, mais ils ne réussirent pas. Non-seulement les procès-verbaux de cet épouvantable procès furent connus, mais le Mémoire de Ricci, que le patient martyr avait écrit de sa main dans sa prison, fut publié à Rome en 1775. Ricci, accablé par les souffrances, les tortures de la prison et les douleurs de l'âme, mourut au château Saint-Ange le 24 novembre 1775. Il n'avait pas prêté serment de se taire, et par conséquent rien ne s'opposait à la publication de son travail.

Ricci attestait solennellement, dans ce Mémoire, son innocence et celle de sa Compagnie. Il renouvela cette protestation sur son lit de mort, alors que les portes de l'éternité s'ouvraient devant lui. Ricci, sur le point de recevoir les derniers sacrements, fit à haute voix, devant ceux qui entouraient son lit, la déclaration suivante :

« Au moment de paraître devant le tribunal de l'immuable vérité et après avoir humblement prié mon miséricordieux et incorruptible Juge de ne pas permettre que je me laisse aveugler par quelque passion, je déclare, sans amertume et uniquement parce que je me sens obligé de rendre justice à la vérité et à l'innocence : premièrement, que la Société de Jésus n'a donné aucun motif de la supprimer; je l'atteste avec la certitude morale que peut avoir un supérieur bien informé de tout ce qui concerne son ordre; secondement, que je n'ai jamais donné le moindre prétexte à mon emprisonnement; je le déclare avec la certitude et l'évidence que chaque homme a de sa propre conduite. Je ne le fais que pour la gloire de la Société de Jésus, dont je suis le général. Du reste, je ne veux pas que, se fondant sur cette déclaration, on devance le jugement de Dieu et qu'on condamne aucun de ceux qui m'ont nui ou ont fait tort à la Société de Jésus, tout comme je m'abstiens de tout jugement de ce genre, Dieu seul connaissant les esprits et le mouvement des cœurs; et, pour remplir les obligations d'un Chrétien, je déclare qu'avec la grâce de Dieu j'ai toujours pardonné et je pardonne sincèrement à tous ceux qui m'ont blessé, d'abord par l'injustice commise à l'égard de la Société, puis par sa suppression et par les circonstan-

ces qui l'ont accompagnée ; enfin par mon emprisonnement et par l'infamie attachée par là à mon nom et à ma réputation. Je prie le Seigneur, par les mérites de Jésus-Christ, de me pardonner la multitude de mes péchés, et de pardonner aux auteurs et coopérateurs des violences et injustices dont la Société et moi nous avons été victimes. Je veux mourir dans ces sentiments et avec cette prière dans le cœur (1). »

L'innocence que Ricci attesta et proclama sur son lit de mort fut bientôt solennellement reconnue. Le Pape Pie VI donna sans retard l'ordre d'ensevelir le P. Ricci avec une pompe extraordinaire, et rendit ainsi un témoignage public à l'innocence et à la vertu du défunt. Le Pape voulut, par la solennité de ce service funèbre, réparer les outrages infligés durant ses dernières années à l'infortuné général.

Le collége des cardinaux, chargé d'examiner les accusations portées contre la Société de Jésus, déclara la même année (1775) qu'en supprimant l'ordre de Jésus on n'avait observé ni le droit divin, ni le droit ecclésiastique, ni le droit humain ; qu'on avait violé les lois les plus sacrées; que les accusations ne reposaient que sur des suppositions insoutenables, des calomnies honteuses et de fausses assertions. Le Pape Pie VI permit ensuite aux anciens Jésuites de vivre en communauté en Russie.

Le Pape Pie VII rétablit l'ordre par une bulle solennelle (2), déclara formellement nulles et fausses les accusations produites en 1773 contre l'ordre (bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*), et compléta ainsi l'éclatante justice qu'on rendit à Ricci après sa mort et à la Société après sa suppression.

(1) *Documents*, dans Riffel, *Suppression de l'ordre des Jésuites.*

(2) *Voy.* JÉSUITES.

On a reproché au P. Ricci d'avoir entraîné l'abolition de son ordre par sa roideur; aujourd'hui que l'on connaît les fils de la grande conspiration du dix-huitième siècle ce reproche n'a plus de sens; la Société de Jésus, ce rempart de l'autorité, comme l'appelle le protestant J. de Muller, devait tomber pour que la Révolution pût triompher. Une lâche condescendance n'eût pas sauvé l'ordre, que la Révolution avait condamné à mort, mais elle eût déshonoré son nom et sa société. Du reste les lettres de Ricci, de 1772 et de 1773, prouvent qu'il n'assista pas avec une imprudente immobilité à la destruction de son ordre. « Je sais, écrit-il dans une de ces lettres, que quelques-uns de nos frères disent que les supérieurs ne tentent rien, etc.; je sais qu'ils font personnellement des démarches. Je reconnais leur zèle, et, tant qu'ils ne font que des démarches inoffensives et n'abusent pas du nom des supérieurs, je les laisse aller. Mais ils sont dans l'erreur, car les supérieurs suivent les avis de gens sages et prudents, à Rome et ailleurs, et c'est pour ce motif qu'ils ne tentent pas d'imprudentes démarches; ils ont fait tout ce que la sagesse leur permettait de faire (1). »

SCHÉRER.

**RICCI** (MATTHIEU). *Voyez* CHINE.

**RICCI** (SCIPION). *Voyez* PISTOIE.

**RICHARD ANGLUS** ou ANGLICUS est un des plus anciens et des plus célèbres docteurs de l'université de Bologne. Jean Andréæ, Jean Nicolatus (*vulgo* Imola), Guillaume Durantis (2) le comptent parmi les plus anciens defenseurs des droits du Pape; l'archidiacre Tancrède de Bologne prétend qu'il fut le premier qui commenta les Décrétales des Papes; qu'après lui Pillius élabora

(1) Lettre du P. Ricci au P. Pintus, du 30 janvier 1773.

(2) *Voy.* DURANTIS.

la même matière, d'où l'on peut conclure le temps où Richard vécut. Pillius écrivit dans la seconde moitié du douzième siècle ; il était encore en vie vers 1207; Richard enseigna donc et écrivit vers la fin du même siècle. Jean Andréæ pense que Bernard de Botono (Parmensis) (1) profita du travail de Richard ; cependant on ne trouve pas la moindre trace d'une interprétation de Richard dans les gloses imprimées. La lettre R (les anciens docteurs indiquaient ordinairement leur nom par une ou deux lettres) peut aussi bien signifier Rufin, Rodoïcus, que Richard. C'est à tort qu'on le confond avec Richard Poore (*Richardus Pauper*), évêque de Chichester, erreur qui s'est propagée à travers tous les livres élémentaires de droit canon. Richard Poore, dit-on, manquant de toute ressource, vint à l'université de Bologne et conserva de sa pauvreté première le nom de Poore. Pancirole raconte, on ne sait d'après quelle autorité, que deux autres Anglais partagèrent la chambre occupée par Richard à Bologne ; que les malheureux étudiants ne possédaient qu'un chapeau à eux trois, chapeau sans lequel il était défendu aux étudiants de sortir, ce qui les obligeait de suivre alternativement les leçons. Il dit en outre que Richard, à son retour de Bologne, fut élu évêque de Chichester. Dans le fait il y eut un Richard Poore, autrefois doyen de Salisbury, qui en 1214 fut élevé au siége de Chichester, et qui, après avoir gouverné avec gloire trois diocèses (Chichester, Durham et Salisbury), mourut en 1237 (2). Sarti, qui parle en détail de Richard, doute que Richard Poore et le glossateur soient la même personne. Il dit n'avoir trouvé dans les plus riches bibliothèques, notamment d'Angleterre, aucune trace d'une glose

(1) *Voy.* Bernard de Botono.

(2) Godwin, *de Præsulib. Angl.*, p. 739.

de Richard, et il incline à conclure que le célèbre canoniste avait vécu et écrit loin de l'Angleterre, peut-être en Italie. Richard ajouta au décret de Gratien des *distinctions* d'après le mode des sommes alors en usage (1), dont Tancrède, dit-on, profita ; de plus, des *gloses* sur les Décrétales des Papes, comme les professeurs avaient alors l'habitude d'en faire, et un *Ordo judiciarius* (code de procédure), ce qui prouve qu'il était également versé dans les questions de droit civil et dans celles du droit canon, chose rare à cette époque.

Cf. Sarti, *de Claris archigymn. Bononiens. professoribus*, Rome, 1769, t. I, P. I, p. 310, 311 ; Permaneder, *Manuel de Droit canon*, § 158, 3, p. 212, et § 167, 6, p. 234 ; Phillipps, *Droit canon*, IV, § 180, p. 175.

Eberl.

**RICHARD Ier**, Cœur-de-Lion, roi d'Angleterre. Mackintosh ne s'éloigne guère de la vérité lorsqu'il dit que l'histoire des dix années du règne de ce prince fut celle d'une croisade, et lorsqu'il appelle le second roi de la dynastie des Plantagenet un chevalier errant plutôt qu'un monarque. Des actes et des scènes de violence signalèrent son règne (1189-1199) depuis le commencement jusqu'à la fin, depuis le massacre des Juifs jusqu'à sa mort, à Chaluz. Tous les pays où il mit le pied, la Sicile comme l'île de Chypre ou la Palestine, furent le théâtre de ses violences ; sa lutte avec Philippe-Auguste contribua à rendre inutile la troisième grande croisade, d'abord parce qu'il força le roi de France à quitter la Terre-Sainte ; puis parce qu'après avoir ébloui les Sarrasins par ses héroïques exploits, et avoir conclu un armistice de trois ans avec Saladin (1192), il abandonna la Palestine sans avoir at-

(1) *Voy.* Gloses.

teint le but des immenses efforts de l'Europe chrétienne, la conquête de Jérusalem, et cela six mois avant la mort de Saladin, qui eût rendu cette conquête facile. Philippe-Auguste, le persécuteur des Papes, Richard, le violent fils de Henri II, durent se sentir cruellement frappés dans leur orgueil lorsqu'ils virent la ville sainte tomber entre les mains des Sarrasins, moins indignes, ce semblait, aux yeux de la Providence, de posséder le tombeau du Christ que les chefs des derniers croisés. Une tempête ayant jeté Richard sur les côtes de Marseille, il résolut, tant les esprits étaient irrités contre lui, de rentrer dans sa patrie en traversant la Dalmatie; mais il tomba en route entre les mains de Léopold, duc d'Autriche, qu'il avait outragé, comme tant d'autres, par son orgueil. Léopold le retint captif au château de Durrenstein, sur le Danube, puis le livra à l'empereur Henri VI, qui le fit emprisonner à Trifels, au moment où les infatigables efforts du Pape Constantin II et une rançon payée par l'Angleterre appauvrie lui procurèrent la liberté. Il aborda, le 13 mai 1194, en Angleterre; mais, au lieu de recommencer la croisade, comme il l'avait promis en partant, ou de gouverner paisiblement l'Angleterre, il continua en Occident la lutte qui s'était allumée en Orient entre lui et Philippe-Auguste, jusqu'à ce qu'ici encore le Pape intervint et mit un terme au conflit.

Richard, ne pouvant demeurer en repos, se remit à guerroyer contre Videmar, vicomte de Limoges, au sujet d'un trésor découvert par ce dernier. Il reçut, en combattant, un coup de lance de la main de Bertram de Gourdon, et l'inhabileté du chirurgien causa la mort du jeune roi, qui n'avait que 42 ans (6 avril 1199).

HÖFLER.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. Il est fâcheux qu'on connaisse si peu la vie d'un homme tel que Richard. Écossais de nation, il quitta sa patrie, vint à Paris, où il entra dans le couvent des chanoines réguliers de Saint-Victor, et eut pour maître le célèbre Hugues de Saint-Victor, auquel il succéda en qualité de lecteur et de prieur, et dont il compléta les spéculations mystiques (1). Il est à remarquer que ce fut dans les conditions les plus difficiles, au milieu des continuelles agitations d'un couvent peu édifiant et peu discipliné, qu'il composa ses nombreux ouvrages philosophiques, théologiques et mystiques. Il mourut en 1173. On peut partager ses ouvrages en quatre classes; à la première appartiennent les dissertations qui se rapportent à la Trinité et à l'œuvre de la Rédemption; tels sont: *Libri VI de Trinitate; de Tribus appropriatis Personis in Trinitate, ad Bernardum, abbatem Claravallensem; Liber de Incarnatione Verbi, ad eundem Bernardum; Libri II de Emmanuele; Quomodo Spiritus sanctus sit amor Patris et Filii; Tractatus de superexcellenti Baptismo Christi; Sermo de Missione Spiritus sancti; de Comparatione Christi ad florem et Mariæ ad virgam; Quomodo Christus ponatur in signum populorum.*

A la seconde classe appartiennent les ouvrages plus spécialement mystiques: *Tractatus de Exterminatione mali et promotione boni; Tractatus III de Statu interiori hominis; de Eruditione hominis interioris; de Præparatione animi ad contemplationem; libri V de Gratia contemplationis; de Gradibus Charitatis; de Quatuor Gradibus violentæ Charitatis.*

A la troisième classe appartiennent

(1) *Voy.* HUGUES DE SAINT-VICTOR.

les écrits d'exégèse, qui rentrent en partie dans la seconde classe par cela que les livres de l'Écriture dont s'occupe l'auteur peuvent être interprétés dans un sens mystique ; tels sont : *Declarationes nonnullarum difficultatum S. Scripturæ, ad Bernardum; de Differentia sacrificii Davidis et Abrahæ; de Differentia sacrificii Abrahæ a sacrificio B. M. Virginis; Expositio difficultatum suborientium in descriptione Tabernaculi fœderis; de Templo Salomonis ad litteram; de Concordia temporum regum conregnantium super Judam et Israel, ad S. Bernardum; Explanatio psalmorum aliquot; in Cantica Canticorum; de Visione Ezechielis; de Templo Ezechielis; Decisio aliquot dubiorum Apostoli; Libri VII in Apocalypsin; Explanatio mystica in Danielem.*

On peut attribuer à une quatrième classe tous les écrits qui ne rentrent pas dans une des catégories précédentes, comme : *Tractatus Exceptionum, distinctus in libros IV* (c'est une reproduction du *Didascalion* de son maître Hugues) ; *de Potestate ligandi atque solvendi; de Differentia peccati mortalis et venialis*, etc., etc.

Schröckh n'estime pas beaucoup les écrits de Richard; mais Tennemann, Engelhard et d'autres juges excellents parlent tout différemment de ses travaux de philosophie et de théologie mystique. « C'était, dit le protestant Tennemann (1), un penseur subtil, un observateur sagace, un parfait moraliste, et, malgré ses illusions religieuses et ses extases, malgré son zèle à maintenir l'orthodoxie, un philosophe aussi discret, aussi raisonnable que religieux, dont les nombreux écrits se distinguent de beaucoup de livres de son temps par le fond et la forme, la pensée et le style. Sa mystique s'associe si naturellement aux facultés de l'esprit humain, est tellement identifiée aux enseignements de la religion révélée, que ni la théologie positive, ni la raison n'ont rien de solide à objecter contre elle, que toutes deux au contraire peuvent profiter du développement et de l'essor qu'elle donne aux facultés naturelles (1). » On trouve un résumé de ce système dans la Mystique chrétienne de Görres (2). Ajoutons, enfin, que le livre de Richard sur la Trinité est un chef-d'œuvre de sagacité, aussi riche de pensées que clair, abondant et coloré de style.

SCHRÖDL.

**RICHELIEU** (ARMAND-JEAN DU PLESSIS, cardinal, duc de), né le 5 septembre 1585 à Paris, descendait d'une ancienne famille. Il fut destiné aux armes, tandis que son frère aîné était appelé à l'évêché de Luçon, qui était en quelque sorte héréditaire dans sa famille; mais, Alphonse s'étant fait Chartreux, Armand se voua aux études théologiques pour obtenir l'évêché de Luçon. Après avoir terminé ses études à la Sorbonne il se rendit à Rome et y fut, à peine âgé de vingt-deux ans, sacré évêque, et promu, après une thèse solennelle, au grade de docteur. Au bout de quelques années Richelieu quitta son diocèse et se fixa à la cour. Il gagna la faveur de la régente Marie de Médicis, qui le nomma grand-aumônier, et, bientôt après, secrétaire d'État au département de la guerre et des affaires étrangères (novembre 1616). En 1617 la reine-mère fut exilée à Blois, après l'assassinat du maréchal d'Ancre, et Richelieu fut entraîné dans la chute de la reine, qu'il sui-

(1) *Hist. de la Philosophie*, VIII, 1re partie, p. 247, Leips., 1810.

(1) Cf. Engelhard, *Richard de Saint-Victor et Jean Ruysbroek*, Erlangen, 1838.

(2) I, 301-303.

vit à Blois ; mais il fut bientôt relégué dans son diocèse de Luçon, parce qu'on craignait son influence. Il y vécut d'une manière simple et exemplaire, améliora la situation de son diocèse, rédigea plusieurs écrits destinés à la conversion des huguenots et en ramena un grand nombre à l'Église.

En 1618 il fut relégué dans les Etats du Pape, à Avignon. Cependant, grâce à l'intervention du provincial des Capucins, le P. Joseph, il fut bientôt rappelé d'exil. L'année suivante on eut recours à Richelieu pour réconcilier avec Louis XIII la reine-mère, qui demeurait alors à Angoulême. Richelieu réussit dans sa négociation et obtint en récompense, à la demande de la reine, le chapeau de cardinal (1622). Richelieu, malgré l'opposition du roi, qui le craignait, devint, en 1624, ministre d'État à la place du surintendant La Vieuville, et à dater de ce moment il dirigea avec une autorité absolue les affaires de la France et en partie celles de l'Europe, jusqu'à sa mort, c'est-à-dire durant dix-huit années. En 1629 il fut nommé premier ministre.

Nous avons dit à l'article HUGUENOTS ce que Richelieu entreprit contre les hérétiques, comment il brisa leur puissance, qui constituait un État dans l'État, et confirma leurs libertés religieuses par l'édit de Nîmes. Nous avons également montré dans l'article GUERRE DE TRENTE-ANS ce qu'il fit contre l'Allemagne et l'Église catholique de ce pays, comment il appela le roi de Suède, le soutint en lui fournissant des hommes et de l'argent, afin qu'il opprimât la religion pour laquelle, comme cardinal, il aurait dû donner son sang et sa vie.

En 1630 la reine-mère avait obtenu du roi le renvoi du cardinal. Déjà Richelieu était au moment de se retirer lorsque, se conformant à l'avis du cardinal La Valette, il fit une dernière tentative pour gagner le roi, l'emporta sur le faible monarque, qui, tremblant devant son ministre, abandonna ses ennemis à sa vengeance. Cette *Journée des Dupes* assura l'autorité absolue du premier ministre. Le garde des sceaux Marillac et son frère le maréchal perdirent tous deux la vie, l'un en prison, l'autre sur l'échafaud. Gaston, duc d'Orléans, frère du roi, quitta la France et alla rejoindre le duc de Lorraine, en déclarant qu'il ne retournerait pas à la cour tant que Richelieu dominerait l'État. Louis XIII était alors sans enfant, et Gaston était l'héritier présomptif du trône. Les partisans de Gaston furent déclarés coupables de lèse-majesté. Le maréchal de Bassompierre fut retenu en prison tant que vécut le ministre. Le maréchal de Montmorency s'éleva contre Richelieu en faveur de Gaston, fut abandonné par ce prince et perdit la vie sur l'échafaud, en 1632. La reine-mère, Marie de Médicis, se retira à Bruxelles, où elle vécut d'une médiocre pension ; en 1640 elle se rendit à Cologne, et elle y mourut, dans l'indigence, au fond d'une pauvre mansarde, en 1642.

Le commandeur de Jars et d'autres gentilshommes, accusés d'entretenir des intelligences avec Gaston et la reine-mère, furent condamnés à mort ; le commandeur fut gracié sur l'échafaud, les autres périrent. Charles IV, duc de Lorraine, perdit ses États par suite de son alliance avec Gaston. Le cardinal fit casser par le Parlement un mariage conclu entre Gaston et Marguerite de Lorraine, que Rome avait déclaré valide. En 1636 le comte de Chalais voulut assassiner Richelieu ; il fut exécuté, et le cardinal obtint une garde spéciale attachée à sa personne. La reine elle-même, opposée à Richelieu, fut traitée et interrogée comme une coupable.

En 1641 une nouvelle conjuration

se forma contre le premier ministre entre le comte de Soissons, le duc de Bouillon, le duc d'Orléans et Cinq-Mars, premier écuyer du roi. Le comte de Soissons succomba près de Sedan, le 6 juillet 1641; Cinq-Mars, favori du roi, fut renversé; le cardinal le traîna quelque temps à sa suite, comme une victime destinée à la mort, et finit par le faire décapiter, ainsi que son ami de Thou, malgré l'évidente innocence de ce dernier.

Richelieu mourut le 4 décembre 1642 à Paris. Sa mort fut plus édifiante que sa vie. Sur la demande qui lui fut adressée s'il pardonnait à ses ennemis, il répondit : « Je n'ai d'ennemis que ceux de l'État. » « Je proteste devant Dieu, ajouta-t-il, que, dans tout ce que j'ai entrepris, je n'ai jamais eu en vue que le bien de la religion et de l'État. »

Les Catholiques reprochent surtout au cardinal de s'être allié aux ennemis de l'Église. Richelieu disait lui-même; « Une fois mon parti pris j'agissais hardiment, je marchais à mon but; je renversais, je fauchais tout ce qui me faisait obstacle et je couvrais tout du manteau de cardinal. » Ces mots dépeignent l'homme. Il faut pour trouver l'unité dans la politique de Richelieu enlever le manteau de pourpre, et l'on trouve, à la place du prêtre qui méconnaît ses devoirs, un grand homme d'État, exclusivement dévoué à sa patrie, qui apaisa, fortifia, développa le royaume de France, l'allia à tous les ennemis de l'Église contre les puissances catholiques, pour assurer sa prépondérance en Europe. On lui attribue le projet d'avoir voulu, à la mort de Louis XIII, se faire déclarer régent du royaume et patriarche de l'Église de France. Ce plan eût entraîné le schisme. Au reste, tant qu'il gouverna il donna de bons évêques à l'Église. Sa politique fut, en somme, utile à son pays. Nous ne prétendons pas que cette influence fut aussi salutaire dans la suite; sa politique à l'égard des puissances étrangères fut aussi fatale qu'antichrétienne; elle ouvrit la voie à Louis XIV, qui ne fit que marcher sur ses traces.

Richelieu a laissé une réputation d'écrivain, surtout par son testament politique. Tandis qu'il avait les mains pleines d'affaires qu'il dirigeait pour mener à bonne fin ses vastes plans et se défendre contre ses ennemis, il trouvait encore le temps de fonder les grandes institutions qui ont immortalisé son nom. Il laissa au roi un trésor bien rempli. Il fonda l'Imprimerie royale, créa le Jardin des Plantes, bâtit le Palais-Royal, qu'il légua au roi; il renouvela la Sorbonne, en rebâtit l'église avec une royale magnificence; il y choisit sa tombe. Girardon est l'auteur du monument. Il fonda l'Académie française (1) et se glorifiait surtout de cette création (1635).

Cf. Aubery, *Hist. du card. de Richelieu*, 1660; Jean Le Clerc, *Vie du card. de Richelieu*, 1696; *Parallèle de Richelieu et de Ximénès*, par Richard, 1705; Daniel, *Hist. de France*; Héfélé, *le cardinal Ximénès*, 1851, ch. 30.

GAMS.

**RICHER** (EDMOND) naquit à Chource, en Champagne, en 1560, étudia à Paris et devint professeur à la Sorbonne. Dans une thèse qu'il soutint, en octobre 1591, il eut la hardiesse de prendre parti pour le régicide Jacques Clément. Il s'attacha plus tard à Henri IV lorsque ce prince eut embrassé le Catholicisme.

A cette époque il conçut l'idée fixe que la cour de Rome ne voulait rien moins que renverser les libertés de l'Église gallicane (2), méconnaître les droits

(1) Voir *Hist. de l'Académie française*, par Pélisson, continuée par l'abbé d'Olivet.

(2) *Voy.* GALLICANISME.



du roi, et que les Jésuites étaient les auxiliaires obligés du Pape dans la réalisation de ce projet. Il fut, par conséquent, enchanté quand, en 1595, les Jésuites furent chassés de France, et il prit une part active à cette mesure. Ami de Paul Sarpi (1), il prêta à cet avocat de la république de Venise, contre le Pape Paul V, un puissant concours, en rédigeant une apologie de Gerson, dirigée au fond contre Bellarmin. En 1608 il devint syndic de la Sorbonne. Son antipathie contre la cour de Rome et les Jésuites ne fit qu'augmenter, et il ne manqua pas une occasion de lutter en faveur des libertés de l'Église gallicane et d'attribuer aux Jésuites, autorisés à rentrer en France en 1609, tous les maux qui, sur terre et sur mer, dans tous les coins du royaume, à la cour et dans les familles, purent affliger la France. Cependant un certain nombre de prélats français approuvaient l'ouvrage de Bellarmin, *de Potestate summi Pontificis in temporalibus* (2), et à leur tête on distinguait le cardinal Duperron (3). Richer trouva d'autant plus nécessaire de répondre à la demande que lui avait faite le premier président du Parlement de développer, dans un ouvrage *ex professo*, les anciennes doctrines de la Sorbonne sur le pouvoir du Pape et les libertés de l'Église gallicane. C'est ainsi que parut, en 1611, à Paris, le traité *de Ecclesiastica et politica Potestate*. L'auteur avance que toute la puissance ecclésiastique appartient d'abord à proprement dire et essentiellement à l'Église, qu'elle ne passe que médiatement au Pape et aux évêques, ouvriers et serviteurs de l'Église, travaillant à la réalisation de ses desseins; puis il déduit de là les libertés de l'Église gallicane; il limite, sans la nier, l'autorité du Pape; il insiste sur la nécessité d'une tenue plus fréquente des conciles universels et affirme leur supériorité sur le Pape; il attribue au pouvoir temporel des droits insoutenables, par exemple celui des appels comme d'abus.

(1) *Voy.* Pallavicini.
(2) Romæ, 1610.
(3) *Voy.* Duperron.

Cet écrit attira toutes sortes de désagréments à Richer; il fut condamné par les synodes de Sens et d'Aix; proscrit par le Saint-Siége, l'auteur perdit son syndicat, et, pendant quelque temps, la liberté. Richer déclara qu'il n'avait jamais eu la pensée de nier la primauté du Pape. Peu avant sa mort, le 28 novembre 1631, parut une rétractation formelle de son livre, que les uns prétendent lui avoir été extorquée tandis que les autres soutiennent qu'elle fut spontanée. Parmi les écrits de Richer on distingue encore son *Historia Conciliorum generalium, in 4 libr. distributa*, qu'il composa avec l'intention de montrer qu'autrefois ce furent les conciles généraux, et non les Papes, qui eurent réellement entre les mains le gouvernement et la législation des Églises.

Schrödl.

**Ricold de Montecroix**, Dominicain, et non Bénédictin, comme le disent Cave, Grässe et d'autres, naquit à Florence et fleurit vers 1295. Les Papes continuaient à envoyer à cette époque des Dominicains et des Franciscains en Orient pour y propager le Christianisme; Ricold fut également chargé par le Saint-Siége d'importantes missions dans le Levant et y courut de grands dangers. Benoît XI ou Clément V le rappela, dit-on, pour assister à un conseil qui devait se tenir à Rome, concernant les affaires de l'Église en Asie. Ricold mourut à Florence le 31 octobre 1309. On a de lui un *Itinerarium Orientis*, dont Gaden, *Sylloge Docum.*, p. 383, donne la préface et le com-

mencement, tirés d'un manuscrit de Mayence, aujourd'hui perdu.

La Bibliothèque impériale de Paris possède le manuscrit, non imprimé, d'une traduction française de cet *Itinerarium*, faite au quatorzième siècle par Jean Lelong, moine de Saint-Bertin. Ricold composa une *Confutatio Alcorani*, qui fut publiée en 1609, in-4°, à Venise, et souvent ailleurs, sous le titre de *Propugnaculum fidei*. Démétrius Cydonius traduisit cet ouvrage en grec, vers le milieu du quatorzième siècle. Barthélemy Picénus, de Montearduo, le retraduisit en latin, en se servant évidemment de l'original, qu'il copia souvent; il voulut seulement en donner une version plus élégante. Il parut ainsi à Rome, en 1506, in-4°, et ailleurs. Le texte grec, avec la traduction de Picénus, fut publié à Bâle, en 1543, dans un recueil d'écrits analogues, *curis Theodori Bibliandri*, t. II, p. 121. On lui attribue encore : *Epistolæ ad Ecclesiam triumphantem in suspiriis amari animi*; — *Libellus ad nationes orientales de Discrimine inter Judæos, Gentiles et Mahumetanos*; — *Christianæ fidei confessio facta Saracenis pia et spiritum apostolicum redolens*, l. c., p. 184.

Cf. Quétif, *Scripta Prædic.*, I, 504; Cave, II, 339; Oudin, III, 571; Fabricius, *Bibl. Latina*, VI, 90; Négri, *Scr. Florent.*, p. 483; Tiraboschi, IV, 106; Götze, *Memorab.*, de la Bibliothèque de Dresde, III, 455; Grässe, *Hist. de la Littérat.*, II, 1, 49.

**RICULPH**, archevêque de Mayence. *Voyez* PSEUDO-ISIDORE.

**RIEGGER** (JOSEPH-ANTOINE-ÉTIENNE DE) naquit à Innsbruck le 18 février 1742; son père était le célèbre canoniste Paul-Joseph de Riegger. Joseph avait huit ans lorsque sa famille alla se fixer à Vienne. Ses heureuses dispositions furent cultivées par son père, qui le confia en outre aux soins des Piaristes de l'Académie de Savoie et des Jésuites du collége de Vienne. A peine âgé de 15 ans, et peut-être prématurément, comme il l'avoue lui-même (1), il devint auteur. Il avait étudié avec une prédilection spéciale Plaute et Térence, ce qui le décida à écrire l'histoire littéraire de ces deux comiques. Son essai, dédié à Marie-Thérèse, fut favorablement accueilli. Sperges, Khaus, Schrötter le louèrent dans des vers latins, allemands, grecs, qui furent imprimés à la suite de l'opuscule. A l'âge de 16 ans il entretint une correspondance allemande et latine avec Roschmann d'Innsbruck et Gottsched de Leipzig. Il fournit des articles à des publications savantes, perfectionna son style latin et étudia plus spécialement la philosophie et les mathématiques. Son père l'employait dans son cabinet à divers travaux, à de savantes recherches, qui étendirent ses connaissances, notamment en droit canon. En 1761 il prit le grade de maître en philosophie. Après avoir commencé ses études en droit il poursuivit plus spécialement celles du droit canon, dans lesquelles il fut dirigé par son père, dont la riche bibliothèque était à sa disposition. Tout en continuant ses études il publia une *Bibliotheca Juris canonici*, 1761; — *Augustini, archiepisc. Taracon.*, *de emendatione Gratiani dialogi*, et édita de nouveau le canoniste Cironius. En même temps il s'occupait de littérature et écrivait des vers allemands et latins. Après avoir achevé ses études de droit il devint professeur privé, en 1764, et bientôt après professeur de droit canon à l'Académie de Marie-Thérèse, présidée alors par Kérens. Un an après il fut appelé à professer le droit à l'université de Fribourg, et il fut le pre-

(1) *Rieggeriana*, I, 9.

mier qui fit un cours en langue allemande. Sa réputation se répandit au loin, et en 1767 il obtint les chaires plus lucratives du droit naturel et du droit des gens; l'année suivante, le titre de conseiller impérial et de censeur des livres. On avait, dès 1767, songé à lui confier une chaire à Vienne. Lorsque Martini, son maître de prédilection dans cette université, fut appelé à de plus hautes fonctions, il proposa Riegger comme le plus digne successeur qu'on pût lui donner, le seul capable de comprendre et d'exposer le plan à peine ébauché de ses leçons. Chaque année lui apporta dès lors une nouvelle promotion. En 1768 il devint directeur du gymnase académique de Fribourg, puis conseiller de l'empire d'Autriche; cependant il conserva sa chaire. La cour lui confia les commissions les plus importantes et les plus ardues. En 1772 il devint directeur de la faculté des lettres; il vota en faveur de l'érection d'un séminaire général pour les provinces autrichiennes (1), et travailla à une instruction relative aux études du lycée de Constance, qui fut approuvée par un décret impérial. En 1771 il refusa une chaire à Vienne. Il excita une attention particulière par la publication de son traité sur le droit qu'a le souverain d'imposer le clergé (1769). Il travaillait à un ouvrage qui devait être considérable et important, c'est-à-dire à un recueil nouveau des Décrétales, tirées en partie de manuscrits non imprimés et dont il donna un échantillon sous le titre : *Bernardi Breviarium extravagantium*, 1778. Mais le peu d'intérêt qu'excita l'annonce de cet ouvrage le lui fit interrompre.

Une grande partie de ses écrits porte sur l'histoire littéraire de l'université de Fribourg. A dater de 1778 il s'était marié à une Fribourgeoise, Anne de Freising. Ses parents n'avaient point approuvé cette union; Riegger crut même qu'on l'appelait à Vienne pour lui faire faire un autre mariage. Deux ans après mourut son père, et Riegger, accablé, déclara qu'il avait perdu toute espèce de joie sur la terre. Riegger père avait laissé une nombreuse famille, et beaucoup de dettes; ses deux fils aînés les payèrent peu à peu; mais cette charge, les nombreux voyages que Joseph fit à Vienne pour s'en acquitter, épuisèrent ses ressources et lui firent désirer de quitter Fribourg. En 1778 l'impératrice le nomma professeur de droit politique à Prague et conseiller du gouvernement en Bohême; il lui fallut, pour payer ses dettes et avoir de quoi entreprendre sa route, vendre la partie la plus précieuse de sa bibliothèque à Fribourg (la bibliomanie l'avait possédé dès sa jeunesse) (1).

Après l'avénement de Joseph II (1781) il fut appelé à Vienne (1782) par le prince de Schwarzenberg, qui lui accorda non-seulement sa protection, mais son amitié. Sa situation se serait promptement améliorée si un de ses frères, agent de la cour à Vienne, n'était devenu tout à coup insolvable; ce malheur fit craindre à Riegger le mécontentement de l'empereur, qui était d'une rigueur extrême dans ces sortes d'affaires. Riegger contracta de nouveaux emprunts, cautionna son frère, mais ne put rester à Vienne après le mauvais effet produit par cette mésaventure, et demanda une place de conseiller du gouvernement à Prague. Ses dettes et la médiocrité de ses revenus le réduisirent à une complète pénurie, et il vécut dès lors aussi mesquinement que le dernier commis de son bureau. Il rendit un service tout spécial aux études, en faisant restituer à leur véritable des-

(1) *Voy.* JOSEPH II.

(1) *Rieggeriana*, I, 8.

tination plus de cinquante fondations de bourses d'étudiants. Un discours qu'il prononça à l'occasion du couronnement de Léopold II lui valut un puissant protecteur dans la personne du nouveau souverain; mais Léopold ne vécut pas assez longtemps, et sa mort dissipa le dernier rayon d'espoir dans l'âme de Riegger. L'année suivante un incendie menaça de consumer ses papiers et ceux de l'État qui lui étaient confiés; ils furent heureusement sauvés. Ses derniers jours furent attristés par de sombres imaginations ; il était convaincu que ses ennemis machinaient sa perte; ces hallucinations, sa pauvreté et un travail forcé l'abattirent et déterminèrent une attaque d'apoplexie. Riegger mourut le 5 août 1795, à l'âge de 53 ans. Il avait été un fidèle représentant de l'esprit de son temps, c'est-à-dire qu'il était un Joséphiste ardent; il eut, comme professeur de droit et censeur, maintes occasions de le prouver. Il fut le fondateur de la société Teutonique, qui s'ouvrit sous les yeux et dans la maison de son père. Sonnenfels fut un des premiers membres de cette association, digne émule de la franc-maçonnerie de l'époque (1). On voit, dans un passage d'une lettre du professeur Martini à Riegger, de 1777, combien, par ses travaux, il s'était identifié avec le mouvement de réforme inauguré par Joseph II dans les affaires de l'Église. « Je vous prie, disait Martini, de bien considérer que, si le fils de Marie-Thérèse n'est pas capable de nettoyer les écuries d'Augias, nos efforts mutuels seront parfaitement inutiles. Vous êtes jeune encore, et, si je ne me trompe, l'accomplissement de notre œuvre commune vous est réservé. Je ne vois personne que vous dans la monarchie qui ait les talents et la modération nécessaires pour ne pas manquer le but par un zèle prématuré. Nous serions peut-être plus avancés si, il y a trois ans, quelqu'un m'avait soufflé cela à l'oreille (1). »

(1) *Voy.* JOSEPH II.

Ces efforts, et le peu d'égards qu'il avait pour ceux qu'il rencontrait sur son chemin, durent lui créer beaucoup d'ennemis, qui, après la mort de son père, mais surtout après celle de Joseph II, se prononcèrent ouvertement contre lui; beaucoup d'amis de sa jeunesse l'avaient depuis longtemps abandonné par jalousie de ses succès. Aussi n'était-ce pas par pure *hypocondrie* qu'il éprouvait des inquiétudes et du chagrin des menées de ses ennemis ; elles minèrent évidemment sa santé. On lui reprocha la générosité avec laquelle il s'était engagé pour un frère, peut-être trop légèrement, parce qu'il avait lui-même de la famille, et les mots qu'il inscrivit sous son portrait sont à la fois un éloge et un blâme : *Nunquam vixit suis, nunquam vixit sibi.*

Ses nombreux ouvrages de littérature, de droit civil et de droit canon, et les deux volumes de *Rieggeriana* qu'il publia, Vienne, Fribourg, Prague, 1792, sont énumérés dans Meusel, *Lexique des Auteurs allemands morts de* 1750 *à* 1800, t. XI, Leipzig, chez Fleischer, 1811, et dans les *Notices biographiques des Jurisconsultes actuellement vivant en Allemagne*, de Weidlich, t. II, Halle, 1751.

Cf. *Biographie des deux chevaliers de Riegger*, par J. Wander de Grünwald, Prague, 1798; Schlichtegroll, *Nécrologe* de 1795, p. 1.

EBERL.

**RIEGGER** (PAUL-JOSEPH DE), professeur de droit canon à l'université de Vienne, père du précédent, naquit le 29 juin 1705 à Fribourg en Brisgau.

(1) *Riegg.*, II, suppl. III, p. 51.

Il descendait d'une famille qui, depuis des siècles, remplissait des fonctions publiques dans le pays. Le grand-père de Riegger avait été capitaine de la garde bourgeoise de Villingen, et l'avait, en 1704, menée à l'attaque des Français qui assiégeaient la ville; son père était greffier à Fribourg et en sauva les archives, en 1713, à ses risques et périls.

Riegger commença ses études à Fribourg, prit, à l'âge de 16 ans, le grade de maître ès-arts, subit, en 1726, une double épreuve sur le droit civil et le droit canon, et obtint, en 1733, le grade de docteur. Il occupa successivement les chaires de droit politique, de droit naturel, de droit des gens et d'histoire de l'empire germanique, nouvellement créées à Innsbruck. Il fut deux fois élu recteur de l'université et huit fois doyen. Dans toutes les affaires difficiles l'université l'envoya à la cour, et les fonctionnaires de la basse Autriche eurent, de leur côté, souvent recours à lui dans des questions de droit difficiles. Son activité, son talent et ses tendances firent désirer sa présence à Vienne à un parti prétendu libéral, composé d'un nombre assez considérable de nobles, de fonctionnaires et d'ecclésiastiques qui aspiraient à la création d'une Église nationale. L'impératrice le nomma, en 1749, professeur de droit public et de droit canon au collége impérial de Marie-Thérèse et à l'Académie des Nobles de Savoie; quatre ans plus tard, professeur de droit canon à l'université de Vienne, où il eut pour collègues Martini, Bockris, Gasparis; il conserva en même temps ses deux autres chaires et la direction de l'Académie des Nobles. On introduisit, dans toutes les écoles d'Autriche, comme livre élémentaire, ses *Institutiones Jurisprudentiæ ecclesiasticæ* (1), écrites dans l'esprit de de Marca et de Van Espen (1). Il devint ensuite conseiller aulique, censeur impérial. Marie-Thérèse récompensa ses longs services en le nommant chevalier (8 janvier 1764) (2), et conseiller aulique de Bohême et d'Autriche.

Il contribua à la promulgation de plusieurs lois relatives aux affaires religieuses, et fit disparaître, grâce à sa fermeté, les derniers restes des procès de magie et de sortilége. Riegger est le père du droit politique religieux qui fut introduit et enseigné dans toutes les écoles autrichiennes, pratiqué dans toutes les chancelleries de l'empire. Les chaires des universités autrichiennes furent occupées par des hommes imbus de cet esprit et de ces principes; l'ancien droit canon n'eut plus de voix dans les universités; les déplorables abus relatifs aux dispenses des empêchements de mariage, une des principales calamités de la période joséphiste, prirent naissance à cette époque dans les écrits de Riegger. Cependant l'esprit libéral de Riegger n'eut rien de commun avec la tendance frivole de ses élèves et de ses successeurs. Riegger, qu'on considérait à Rome comme le promoteur des réformes ecclésiastiques opérées en Autriche, fut menacé des rigueurs du Saint-Siége; au dire de son fils (3) il fut menacé de l'excommunication, ses livres furent mis à l'index. A l'âge de 71 ans une fluxion de poitrine l'enleva. Quelques heures avant sa mort un prelat, envoyé par l'impératrice, le pria de rétracter quelques-unes de ses opinions les plus avancées, dans l'intérêt de son âme. « Ma conscience ne me fait pas de reproches, répondit-il; je ne puis rétracter un *iota* de mes écrits.

(1) 4 vol.

(1) *Voy.* JOSEPH II.
(2) *Riegg.*, I, 1.
(3) *Voy.* l'article précédent.

Apprenez, ajouta-t-il, à donner à Dieu ce qui est à Dieu, à César ce qui appartient à César. » Ce fut en exhortant ceux qui l'entouraient à défendre ses principes qu'il mourut, le 8 décembre 1775. On trouve la liste de ses écrits dans Meusel, Weidlich, Jöcher, etc.

Cf. Wander de Grünwald, *Biographie des deux Riegger*, Prague, 1798; *Rieggeriana*, 2 vol., Vienne, Fribourg et Prague, 1792.

ÉBERL.

**RIENZO** (Cola di), notaire apostolique et plus tard tribun de Rome, naquit dans cette ville, d'une obscure et pauvre famille, en 1313. Il joua un rôle brillant, mais court, sous le règne des deux Papes Clément VI et Innocent VI. Ces deux Papes à de solides qualités joignaient de graves défauts : le premier, un amour exagéré du luxe ; le second, un népotisme outré. Ils rappelèrent le proverbe romain : *Semper sub Sextis perdita Roma fuit*. Mais ce qui contribua bien plus encore aux agitations de Rome, dont deux fois Rienzo sut se rendre maître, ce fut le séjour des Papes à Avignon. D'une part leur absence accrut la puissance de la noblesse, notamment celle des Colonna et des Orsini ; d'autre part elle permit l'oppression du peuple, dans lequel, par une réaction naturelle, se réveilla le désir de la liberté et de la grandeur de l'ancienne république romaine. Ces aspirations républicaines furent à leur tour favorisées par la renaissance des lettres et l'étude de l'antiquité classique. Ces circonstances furent subitement mises à profit par Rienzo, esprit brillant et cultivé, ancien membre de la députation qui avait été saluer Clément VI à Avignon et solliciter son retour à Rome. Rienzo sut si bien inspirer aux Romains son enthousiasme pour la république, par la véhémence de ses discours et la vivacité des tableaux qu'il leur fit de la félicité républicaine, que le peuple l'élut, en mai 1347, tribun de Rome, et l'investit d'un pouvoir dictatorial.

Le Pape songea à profiter de l'influence de Rienzo pour gagner le peuple, humilier l'orgueil de la noblesse, et Rienzo feignit d'abord de n'agir qu'au nom du Pape. Colonna (1), gouverneur de Rome, fut obligé d'abandonner la ville, et le bonheur, l'énergie et l'équité de Rienzo portèrent le Pape Clément VI à le confirmer dans son autorité et son titre. L'Italie entière retentissait alors du nom et des éloges de Rienzo ; les princes, l'empereur Louis et le roi de Hongrie sollicitèrent son amitié, et Pétrarque (2) l'encouragea de sa parole autorisée à persévérer dans sa glorieuse carrière. Rienzo régna bientôt d'une manière absolue ; son bonheur l'étourdit ; il se créa lui-même chevalier, après avoir pris un bain dans la cuve de porphyre dans laquelle, suivant la tradition, Constantin le Grand avait été baptisé. Il rêva la domination universelle, proclama la ville éternelle la capitale du monde, toutes les villes d'Italie libres, et tous les Italiens citoyens de Rome. Il prit ses rêves d'ambition pour des réalités, ordonna au Pape et aux cardinaux de rentrer dans Rome, à l'empereur Louis et au roi Charles de Bohême de comparaître devant lui pour vider leur différend, et exigea que les électeurs démontrassent comment et d'où ils tenaient le droit d'élire l'empereur. Le Pape l'avait engagé à se modérer, par l'entremise du cardinal-légat, Bertrand de Dreux, car déjà les barons s'étaient publiquement soulevés contre lui. Toutefois les barons succombèrent. Mais Rienzo ne profita pas de sa victoire ; il se contenta d'humilier et d'abaisser la noblesse et étendit de plus en plus la ter-

(1) *Voy.* COLONNA.
(2) *Voy.* PÉTRARQUE.

reur que répandaient son nom et son pouvoir. Alors Clément VI se vit contraint de promulguer, en date du 3 décembre 1347, une bulle contre l'orgueilleux tribun, dans laquelle il dépeignait ses folies et ses crimes, et ordonnait aux Romains de rentrer dans l'obeissance due à l'Église. Le peuple ne tarda pas abandonner l'idole qu'il avait créée, et vers la fin de janvier 1348 Rienzo fut obligé de quitter Rome sous un déguisement et de fuir la mort qui le menaçait. Au bout de quelque temps il rentra secrètement dans Rome, trouva le terrain encore peu solide et se rendit à Prague. L'empereur Charles IV le livra au Pape à Avignon, et il y fut retenu en prison. Le spirituel et éloquent tribun sut complétement se justifier des accusations d'hérésie et de tyrannie élevées contre lui, et gagner l'estime et la confiance du Pape Innocent VI.

Au départ de Rienzo les partis s'étaient de nouveau déchaînés avec fureur dans Rome, et ce fut un autre notaire apostolique, homme du peuple comme Rienzo, Francesco Baroncelli (ou Baracelli), qui parvint à y jouer le rôle de tribun. La cour d'Avignon vit, avec sa sagacité traditionnelle, qu'on ne pouvait vaincre Baroncelli que par l'influence de Rienzo, bien plus noble, plus intelligent et plus brave que le nouveau tribun. Elle nomma Rienzo sénateur de Rome et l'adjoignit au cardinal Albornoz, qui avait été chargé par le Pape de soumettre l'Italie et Rome. Albornoz envoya Rienzo devant lui. Le peuple, toujours mobile, le reçut avec enthousiasme le 1er août 1354, et Baroncelli tomba. Mais Rienzo abusa de nouveau de son bonheur et de son pouvoir, frappa le peuple d'impôts imprudents, ne put payer sa garde personnelle et ne s'inquiéta pas de la haine des Colonna. Du reste son caractère avait complétement changé ; son autorité n'avait plus l'ancienne fermeté ; il hésitait dans ses mesures, il faiblissait dans son commandement. Une emeute populaire, à laquelle les Colonna n'étaient certainement pas étrangers, éclata dans Rome. On mit le feu au palais de Rienzo. Le sénateur voulut s'enfuir, fut reconnu, et celui que, la veille, le peuple romain adorait, fut misérablement égorgé le 4 octobre 1354.

Schlosser, dans son Histoire universelle, ne fait de Rienzo qu'un bouffon ridicule; d'autres decouvrent en lui une grande noblesse d'âme, un enthousiasme sincere pour la république et la justice ; d'autres enfin ne veulent rien admettre de grand dans ce personnage et ne voient que des événements extraordinaires dans la vie d'un homme par lui-même très-vulgaire. Le patriotisme, rechauffé par de vieux souvenirs, joua le rôle principal dans ce drame ephémere, dont le principal acteur tomba rapidement dans l'exagération politique et l'hérésie religieuse.

Cf. Baluze, *Vitæ Pap. Avenion.*; Bzov., *Annal. eccles. ad annum* 1353, nº 2 ; *Vita Col. di Rienzo*, de Matteo Villani; Ducerceau, *Vie de Rienzo*, 1734; Dujardin, dit Boispréaux, *id.*, 1743 ; Schlosser, *Hist. univers.*, t. IV, p. 1 ; *Feuilles historiques et politiques*, t. XX ; Dr Félix Pappencordt, *Cola di Rienzo et son temps, d'après des sources inédites*, Hambourg et Gotha 1841 ; Bulwer, *Rienzi, le dernier tribun*, roman historique tiré de l'étude des sources.

HAAS.

RIGA (ARCHEVÊCHÉ DE). Nous avons parlé, dans les articles ALBERT et BERTHOLD, de la conversion de la Livonie au Christianisme, et dans l'article LIVONIE de l'introduction de la reforme dans ce pays. Nous indiquons ici la série des évêques de Riga (1).

(1) D'après *le Livre des Princes* de Damberger, Ratisbonne, 1831.

1. Le premier évêque de Livonie fut le moine augustin *Meinhard*, du couvent de Siegebert, dans le Holstein. Il mourut en 1196, après un long apostolat.

2. Son successeur fut l'abbé de Cîteaux, *Berthold* de Loccum († 1198).

3. Le chanoine de Brême *Albert d'Apeldern*, qui transféra le siége épiscopal d'Yxküll dans la ville de Riga, qu'il avait fondée, et qui, pour continuer et fortifier la mission de Livonie, institua, en 1201, l'ordre des chevaliers du Glaive (1), en leur donnant la règle des chevaliers du Temple. Il mourut en 1229.

4. *Nicolas de Magdebourg* († 1253). Sous son administration l'ordre des chevaliers du Glaive s'unit, en 1237, à l'ordre Teutonique.

5. *Albert de Lubeck*, qui, conformément à une décision pontificale, fut le premier archevêque de Riga († 1272).

6. *Jean I, de Lunen* († 1286).

7. *Jean II* († 1295).

8. *Jean III, comte de Schwérin*, mort vers 1299 à Rome, après s'être uni avec les Lithuaniens contre les chevaliers Teutoniques et avoir été fait prisonnier dans cette lutte sanglante.

9. *Isarn*, nommé par le Pape, transféré, en 1303, à Lunden.

10. Le moine minime *Frédéric* de Bohême, élu par le Pape, uni aux Polonais contre l'ordre Teutonique († en 1340 à Avignon).

11. *Engelbert de Dahlen*, élu par le Pape († 1348 à Avignon).

12. *Uromold de Vyjhusen* récupéra Riga, qui, depuis 1330, était entre les mains des chevaliers Teutoniques. Il mourut à Rome en 1369.

13. *Siegfried de Blomberg*, Livonien († à Avignon en 1373).

14. *Jean IV de Sinten*, impliqué dans un déplorable conflit avec l'ordre Teutonique et obligé de fuir en 1391.

15. *Jean V de Wallenrod*, chevalier teutonique, frère du grand-maître, nommé par le Pape, ne put occuper Riga qu'en 1397, fut élu évêque de Liége en 1418 et y mourut fort estimé en 1419.

16. *Jean VI* confirma les libertés de la ville de Riga († 1424).

17. *Henri de Scharfenberg*, en lutte avec l'ordre, quoique membre de l'ordre lui-même († 1448).

18. *Sylvestre Stobwasser*, de Thorn, jeté en prison par le grand-maître de l'ordre et mort captif en 1479.

19. *Étienne de Gruben*, de Leipzig, institué par le Pape, également en guerre avec l'ordre († 1483).

20. *Michel Hildebrand*, de Reval, confirmé par le Pape à la demande de l'ordre, dans la dépendance duquel il demeura († 1509).

21. Le pacifique et vertueux *Gaspard Linde*, dont le zèle et la piété ne purent défendre Riga, Reval et Dorpat contre l'invasion du luthéranisme, mort de chagrin le 29 juin 1524.

22. *Jean VII de Blankenfeld* fut empêché par les novateurs d'entrer à Riga, demeura prisonnier pendant quelque temps et mourut en se rendant à Rome.

23. Le chapitre postula le duc Georges de Brunswick, mais le grand-maître obligea le chapitre à élever le doyen *Thomas Schoning*, qui ne put cependant pénétrer dans Riga († 1539).

24. Le dernier archevêque de Riga fut *Guillaume, margrave de Brandebourg*. Ayant accordé la liberté religieuse aux habitants de Riga, il fut autorisé à entrer dans la ville et en reçut les hommages. L'archevêque, plus protestant que catholique, n'empêcha pas la réforme de s'étendre sur toute la Livonie. Il mourut en 1563. Trois

(1) *Voy.* PRUSSE.

ans après le diocèse fut complétement sécularisé.

SCHRÖDL.

**RIGAULT** (NICOLAS), né à Paris en 1577, fit ses études avec distinction chez les Jésuites. Lorsque Casaubon, qui administrait la Bibliothèque royale, se rendit à Londres, Rigault, qui l'avait aidé jusqu'alors, fut nommé à sa place. Le roi, pour le récompenser de ses services, le nomma procureur général à Nancy, conseiller au parlement de Metz, enfin intendant de cette province. Il mourut à Toul, en 1654, à l'âge de 77 ans. Rigault était très-versé dans les langues latine et grecque, dans les antiquités ecclésiastiques et profanes. Il publia les œuvres de S. Cyprien, 1648, in-fol., celles de Tertullien, en 1664, avec des remarques, des corrections et des notes qui servent moins à expliquer le texte qu'à exposer les opinions particulières de l'éditeur. Ainsi il prétend, dans une note sur Tertullien, que les laïques ont le droit de consacrer, en cas de nécessité, assertion qui fut réfutée par L'Aubépine et qu'il rétracta. Il soutint encore d'autres opinions peu favorables à l'Église dans sa *Vita S. Romani, archiepiscopi Rhotomagensis*, et dans son traité *de Forma seu specie Christi*. Il publia une continuation de l'histoire de France du président de Thou, diverses traductions des auteurs profanes grecs, des notes et des corrections d'autres auteurs, des écrits de droit et de politique. Malgré l'observation critique faite plus haut, on ne peut méconnaître le mérite des travaux de Rigault et leur utilité pour la littérature chrétiennne.

Cf. Notice sur Rigault et Perrault, dans les *Hommes illustres qui ont paru en France pendant le dix-septième siècle*; Dupin, *Nouvelle Biblioth. ecclés.*; — *Biograph. univers.*; — *Dictionn. histor.* de Feller, t. X, 1844.

**RIGORISME.** *Voyez* PROBABILISME.

**RIMINI** (CONCILE ET ÉVÊCHÉ DE). Le concile de Rimini eut lieu en 359. Il est important dans l'histoire de l'arianisme. A dater de 353 l'empereur Constance, qui avait pris parti pour les semi-Ariens, bannit les évêques catholiques fermes dans leur foi et nomma à leur place des évêques ariens. S. Athanase, obligé de fuir devant la violence (356), avait été sauvé par les moines du désert. Lorsque les Homoousiens parurent battus de tous côtés les Ariens se divisèrent en deux partis, les semi-Ariens et les Anoméens. La plupart soutenaient, avec Constance, que le Fils était, non pas égal au Père en substance, ὁμοούσιος, mais seulement semblable, ὁμοιούσιος. Le Syrien Aétius et son disciple Eunomius rejetaient même la similitude de substance. Le Christ, disaient-ils, est une créature tirée du néant; il est, comme tout être fini, à une immense distance du Père. Les deux évêques de cour, Ursace et Valens, secrets Anoméens, convainquirent l'empereur que toute la controverse provenait de l'expression antibiblique οὐσία. C'est pourquoi le synode de Sirmium, de 357, rédigea une formule qui défendait de dogmatiser sur la substance, οὐσία, et de se servir des expressions ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος. Ceux qui signèrent la formule furent récompensés par la cour de leur docilité. On agit sur les évêques bannis par des menaces et l'espoir de la liberté. Pendant ce temps l'Anoméen Eudoxius, évêque de Germanicia, avait été doté du siége d'Antioche, et un synode de cette ville, tenu en 358, avait adhéré à la formule. Quant aux Occidentaux ils la rejetèrent. Les semi-Ariens, Basile d'Ancyre à leur tête, les anathématisèrent dans un synode d'Ancyre (358). Une députation révéla à l'empereur les menées des Anoméens; alors Ursace et Valence durent adhérer aux conclusions d'Ancyre; Aétius et Eunomius furent exilés.

Constance convoqua un concile œcuménique à Nicomédie. Une foule d'évêques étaient déjà en route lorsqu'un tremblement de terre, survenu le 25 août 358, renversa presque toute la ville. Ursace et Valens surent exploiter l'événement, changer les dispositions de l'empereur et le décider à convoquer deux synodes : l'un occidental, à Rimini ; l'autre oriental, à Séleucie. Une formule nouvelle, différente, sirmienne, qui sacrifiait le mot οὐσία aux Anoméens et accordait aux semi-Ariens le ὅμοιος κατὰ πάντα, devait servir de règle aux deux synodes. Mais les évêques d'Occident, réunis à Rimini au nombre de près de 400, rejetèrent la formule, tout comme les 200 évêques orientaux réunis à Séleucie (359). Alors Ursace et Valens circonvinrent les députations des deux synodes ; les évêques furent retenus à Rimini et à Séleucie par les préfets de l'empereur, qui présidaient les assemblées en son nom, jusqu'à ce qu'ils eussent tous signé un symbole dans lequel il n'était plus question d'οὐσία, et où l'on disait que le Fils de Dieu était semblable en tout au Père, d'après la doctrine des Écritures, ὅμοιος κατὰ πάντα, ὡς αἱ ἅγιαι γραφαὶ λέγουσί τε καὶ διδάσκουσιν.

On s'était réuni au mois de mai à Rimini, au milieu de septembre à Séleucie ; les deux assemblées durèrent jusqu'à la fin de l'année. Les évêques de cour, Anoméens déguisés, surent, dans un nouveau concile, tenu en 360 à Constantinople, renverser de leurs siéges les chefs des semi-Ariens, Macédonius de Constantinople, Basile d'Ancyre, etc., et même faire placer Eudoxius sur le siége archiépiscopal de Constantinople.

Mais Constance mourut en 361. Julien lui ayant succédé, tous les évêques bannis revinrent dans leurs diocèses ; en 362 saint Athanase lui-même rentra à Alexandrie, après un exil plein de périls qui avait duré six ans. Alors ce grand défenseur de la foi obtint, avec l'approbation de Rome, que tous ceux qui avaient involontairement ou imprudemment adhéré à un symbole quelconque fussent reçus dans la communion de l'Église, à la condition de souscrire le Symbole de Nicée. Tout l'épiscopat occidental et une grande partie des évêques d'Orient rejetèrent la formule de Rimini, qui leur avait été imposée par la force (1).

L'*évêché de Rimini* existe depuis le Pape Denys Ier (219-269). On attribue la conversion de la ville à *S. Apollinaire*, d'Antioche, premier évêque de Ravenne, que S. Pierre avait chargé d'annoncer l'Évangile dans ces contrées.

Sous Dioclétien Rimini eut quatre martyrs. Le Pape Damase compte Rimini parmi les sept villes qui ont la palme du martyre. Au temps du concile le diocèse avait pour évêque S. Prudence, que la ville honore comme son patron. Le diocèse relevait immédiatement du Saint-Siége ; Clément VIII, le premier, le soumit comme suffragant à Ravenne. La cathédrale de Rimini est très-ancienne. Elle avait autrefois 12 chanoines, 2 dignitaires, le prévôt et l'archidiacre, 8 mansionaires et 5 chapelains. Le diocèse comptait cinq abbayes, 161 curés, dont 24 à Rimini, 18 hôpitaux et une population de 60,000 âmes. A Rimini même il y avait 16 couvents d'hommes, 6 de femmes, 16 congrégations laïques, 3 hôpitaux et un séminaire.

Cf. Ughelli, *Italia sacra*, II, 406.

FLOSS.

**RIMMON** (רִמּוֹן, grenade). Ville située au sud de la Palestine, qui appartint d'abord à la tribu de Juda (2), puis à celle de Siméon (3) ; le prophète

(1) Héfélé, *Hist. des Conciles*, I, 674.
(2) *Jos.*, 15, 32.
(3) *Ib.*, 19, 7. I *Par.*, 4, 32.

Zacharie (1) la nomme expressément la ville frontière du sud du royaume de Juda, en opposition avec la ville septentrionale de Géba. On ne sait rien de plus de sa position. Elle se nomme, dans Néhémie (2) et dans les Paralipomènes (3), En-Rimmon, עֵין רִמּוֹן; dans Josué (4) elle est appelée Ajin el Rimmon, et c'est peut-être une mauvaise leçon. Conf. avec En-Gannim, dont il est question au verset 34.

2. *Sela Rimmon*, c'est-à-dire rochers de Rimmon (5), situé, d'après l'*Onomasticon*, à 15 milles romains nord de Jérusalem, est encore aujourd'hui un village, Rummon, bâti en forme de terrasses au revers méridional d'un mamelon nu et aride qui domine toute la contrée jusqu'au Jourdain. Au pied de la montagne se trouve le Wadi Mutiyah, qui coule à l'est vers Jéricho, où il est plus connu sous le nom de Navaimeh.

3. *Rimmon Hamtoar* (6) ou *Rimmono* (7), ville lévitique de la tribu de Zabulon, qui s'est vraisemblablement conservée dans le village actuel de Rummaneh, à 2 lieues et demie au nord de Nazareth. L'addition הַמְּתֹאָר est considérée par les exégètes modernes, contrairement aux anciennes traductions, non comme un nom propre, mais comme un participe signifiant *borné, délimité*; comparez cependant la version de la Bible de Zunz, qui traduit ce mot comme un nom propre.

4. *Rimmon Pherez*, ר׳ פֶּרֶץ (8), station des Israélites dans leur marche à travers la péninsule sinaïtique, dont on ignore la situation.

(1) 14, 10.
(2) 11, 29.
(3) 4, 32.
(4) 15, 32.
(5) *Jug.*, 20, 45, 47.
(6) *Jos.*, 19, 13.
(7) I *Par.*, 6, 77.
(8) *Nombr.*, 33, 19.

5. *Rimmon*, divinité syriaque (1). Movers (2) tient Rimmon pour une abréviation de Hadad-Rimmon, et, comme Hadad était la divinité principale des Syriens, ces deux mots indiqueraient une modification spéciale du culte de Hadad (comme les mots Baal-Zébub, Baal-Phéor), correspondant au culte d'Adonis, auquel la grenade, רִמּוֹן, était consacrée. Cependant il serait plus juste d'admettre, avec Gésénius (3) et Selden (4), que רמון vient de רמע = רום, qui correspondrait à l'hébreu עֶלְיוֹן et désignerait la divinité suprême des Syriens. Dans ce cas il n'y aurait rien à compléter, vu que le texte porte : « Si mon Seigneur entre dans la maison de Rimmon (c'est-à-dire du Très-Haut), » etc. (5).

SCHEGG.

RITES. *Voyez* CÉRÉMONIES.

RITUEL, livre qui décrit les cérémonies religieuses d'un culte et la manière dont elles doivent être accomplies. Les rituels remontent à la plus haute antiquité. Marzohl, dans sa *Liturgia sacra* (6), ou *Coutumes de l'Église catholique* (7), donne diverses règles pour déterminer leur âge. Si les rubriques sont écrites avec de l'encre rouge les rituels ne remontent pas au delà du dixième siècle; les litanies des saints et les calendriers ajoutés aux rituels font approximativement connaître l'âge et la patrie du livre, d'après cette remarque que les noms des confesseurs n'ont pris place dans les litanies à côté de celui des martyrs qu'au cinquième siècle. Avant la seconde moitié du septième siècle il n'y avait pas encore de

(1) IV *Rois*, 5, 18.
(2) *Phénic.*, I, 197.
(3) *Thes.*, s. v.
(4) *De Diis Syr.*
(5) IV *Rois*, 5, 18.
(6) I, p. 215.
(7) Lucerne, 1834-1843.

messe propre *de Beata*; il en est de même de la messe du commun des confesseurs. S'il y a des formules conditionnelles dans le rituel le manuscrit n'est pas ancien; si les rituels sont écrits avec la *Litera Petri* ils appartiennent à la fin du treizième ou au commencement du quatorzième siècle.

Le plus ancien rituel en usage dans l'Église romaine (*Ordo Romanus*) est celui du Pape Gélase Ier († 496) (*Sacramentarium Gelasianum*). Le cardinal Thomasius le publia à Rome, en 1680, sous le titre de *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ*. Déjà Léon le Grand († 461) (*Sacramentarium Leoninum*), et après lui Grégoire le Grand († 604) (*Sacramentarium Gregorianum*), semblent l'avoir corrigé et augmenté. Il fut édité par Jacq. Pomélius, Col., 1571; Angélus Rocca, Rome, 1748; Hugo Ménardus, Par., 1642; Muratori, Venet., 1748. Il doit renfermer, sous sa forme actuelle, des dispositions qui sont postérieures à Grégoire le Grand. Outre les cérémonies en usage aux offices ordinaires on y trouve celles qui avaient lieu alors pour l'ordination des évêques, du Pape, la consécration des églises, le sacre des rois, l'ouverture des conciles, etc. On appelait, au quinzième et au seizième siècle, les rituels à l'usage des prêtres et des confesseurs, *Pastorale*, *Sacerdotale*. Une édition recherchée d'un rituel de ce genre est le *Sacerdotale Romanum Alberti Castellano, Venet., ap. Bosellum,* 1555. Le titre a une vignette représentant un guerrier armé d'un glaive, assis sur un taureau furieux, avec cette inscription: *A furore* RUSTICORUM — *libera nos, Domine !* On y remarque surtout l'instruction sur la confession et les autres sacrements, le canon pénitentiaire et l'*Allocutio ad moribundos*, fol. 108.

**RITUEL ROMAIN**, *Rituale Romanum*. Le concile de Trente ayant, dans sa dernière session, chargé le Pape du soin de faire élaborer le rituel qui devait désormais servir dans toute l'Église, Paul V publia, en 1614, le nouveau *Rituel romain*, qui renfermait les prescriptions disséminées jusqu'alors dans les livres liturgiques connus sous les noms les plus divers, *Ordines*, *Sacramentaria*, *Libri sacerdotales*, et qu'il avait fait réunir par les liturgistes les plus savants. Tandis que le *Pontifical romain* (1) renferme les cérémonies du culte réservées à l'évêque, le *Rituel romain* contient les cérémonies que peut accomplir le prêtre. Ce rituel fut corrigé et augmenté par Benoît XIV. Cette publication eut pour but de donner la plus grande uniformité possible au culte des Églises latines, en prenant pour modèle les formes liturgiques observées dès la plus haute antiquité dans l'Église romaine. Ce but a été atteint en somme, vu que la majorité des rituels diocésains sont rédigés d'après celui de Rome et s'accordent littéralement avec lui dans les passages les plus importants. Quoique l'Église gallicane ait, dans maints diocèses, des rituels particuliers qui diffèrent en beaucoup de points du Rituel romain (2), la tendance à se rapprocher de plus en plus de la liturgie romaine est fortement marquée dans ces rituels. Du reste, depuis une quinzaine d'années, divers diocèses, tels que Meaux, Rouen, Soissons, Reims, Bordeaux, etc., ont abandonnés leurs rituels particuliers pour suivre complétement la liturgie romaine. Aujourd'hui, comme autrefois, les évêques, en publiant les rituels de leurs diocèses, rédigés sur le modèle du Rituel romain, les soumettent à l'approbation du Saint-Siége, en vue des modifications qu'ils sont obligés d'y introduire. Ainsi, en 1837, l'évêque de Linz

(1) *Voy.* PONTIFICAL ROMAIN.
(2) *Voy.* LITURGIE.

soumit au Saint-Siége son nouveau manuel, dans lequel se trouve introduit, en beaucoup de circonstances, l'usage de la langue allemande.

Le Rituel romain a un caractère de simplicité majestueuse et de scrupuleuse fidélité à la tradition. Un commentaire très-précieux sur les rubriques a été publié, en 1847, à Florence, par Baruffaldo, en 2 vol.

Cf. l'art. CÉRÉMONIAL.

MAST.

**RITUELS PROTESTANTS.** Le sentiment religieux réveillé en 1814 dans tous les rangs parmi les protestants, après les longues guerres de l'Empire, se prononça vivement contre la sécheresse de leurs rituels, tous composés dans un esprit de froid et aride rationalisme.

Ce sentiment fut assez exactement exprimé dans un manifeste du roi de Prusse, publié le 14 septembre 1814, où il était dit : « Depuis longtemps on a reconnu en Prusse que les formes du culte divin, dans la plupart des églises protestantes, n'ont pas le caractère solennel et édifiant propre à émouvoir et à élever le cœur des fidèles. Il y a peu de formes symboliques ; celles qu'on a admises ne sont pas toujours les plus significatives ou ont perdu une partie de leurs sens. On considère le sermon comme la partie la plus essentielle du culte, et cependant la prédication, tout importante qu'elle est, ne doit servir qu'à faire comprendre le culte et encourager à en remplir les devoirs. Les liturgies sont ou si incomplètes, ou si dissemblables, ou si imparfaites, que beaucoup de choses sont abandonnées à l'arbitraire du clergé, et que l'uniformité des coutumes religieuses, condition si importante de leur salutaire influence, a presque entièrement disparu. Ces défauts sont devenus évidents dans ces derniers temps, les perturbations de la politique, les malheurs des peuples, la lutte, le triomphe de l'Allemagne, ayant réveillé partout le sentiment religieux et le besoin de l'exprimer par des formes dignes de leur objet. »

Ce fut pour satisfaire ce besoin que le cabinet de Frédéric-Guillaume III promulgua, en 1822, un rituel à l'usage de la cathédrale de Berlin et de l'église de la cour, rituel dont l'adoption fut recommandée à toutes les églises protestantes de Prusse et qui fut en effet adopté par la plupart d'entre elles. Mais ce rituel n'était pas né seulement des besoins de la piété réveillée dans le peuple ; il résultait peut-être autant du désir qu'avait le gouvernement d'unir les Luthériens et les réformés, ou du moins de leur donner une apparence d'union extérieure.

D'après ce rituel, le principal office commence, le dimanche et les jours de fête, par un cantique que chante toute l'assemblée. Pendant la dernière strophe le ministre arrive, se place devant l'autel, s'agenouille et prie en silence. Le cantique terminé, le pasteur se tourne vers le peuple (qui est debout pendant tout l'office, sauf la consécration), et dit : « Au nom du Père, etc., que notre secours et notre aide soit en Dieu, qui a créé le ciel et la terre. » Alors suit une confession générale des péchés, un passage de la Bible répondant à l'*Introït* de la messe, un *Gloria Patri*, le *Kyrie*, le *Gloria*, textuellement comme dans l'Église catholique (qu'on ne chante que les jours de fête, et que, les simples dimanches, on remplace par les mots de l'Évangile : Gloire à Dieu au haut des cieux et paix aux hommes de bonne volonté). Vient la Collecte, précédée du salut : « Le Seigneur soit avec vous ! » ou : « La paix soit avec vous ! » — l'Epître, avec un verset ; un *Alleluia* analogue à notre Graduel ; — l'Évangile, avec le répons : « Loué soit le Christ ! » Après l'Évangile, le Symbole, soit des Apôtres, soit

de Nicée, soit de saint Athanase; la Préface, précédée des versets : « Le Seigneur soit avec vous! — Élevez vos cœurs! — Rendons grâces à Dieu, notre Seigneur! » avec les répons correspondants, comme dans l'Église catholique : « Il est vraiment digne et salutaire de te remercier, ô Dieu tout-puissant! en tout temps et en tout lieu, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur, pour l'amour de qui tu nous a épargnés, tu nous a pardonné nos péchés et promis l'éternelle béatitude. Nous chantons louange et gloire à ton infinie Majesté, avec les anges et les archanges, et toute l'armée céleste. » Le *Sanctus* suit, absolument comme dans le Missel romain. A la place du canon se trouve la prière universelle de l'Église. Puis vient le *Pater*. Le ministre quitte l'autel, et alors commence la partie didactique de l'office : le cantique principal, la prédication, les annonces et la bénédiction. La troisième partie de l'office se compose de la communion, qui commence par une exhortation adressée aux communiants. Suit une courte oraison et la consécration, précédée de ces mots : « Mettez-vous à genoux et écoutez les paroles de l'institution! » La communion est à son tour précédée par le salut de paix. Tandis que les fidèles vont à la communion on chante des cantiques. On termine par une prière d'actions de grâces, la bénédiction, et un court cantique clôt la cérémonie. Quand il n'y a pas de communiant on suit une liturgie abrégée.

Ces rituels protestants offrent au Catholique une riche matière de réflexions.

1. Habitué qu'il est à trouver dans un rituel l'expression formelle et positive du dogme, il ne comprend pas comment on a pu imaginer de se servir d'un rituel pour voiler les différences dogmatiques qui séparent les sectes.

2. Dans le fait il se réjouit de voir le rituel prussien se rattacher si intimement au rite du Missel catholique, et d'y trouver un témoignage indirect, mais positif, en faveur de l'excellence de la liturgie de la messe catholique.

3. Il s'étonne d'autant plus de ce que les protestants ne cessent pas de déverser le mépris sur le prétendu mécanisme mort et stérile de la liturgie catholique.

4. Il est fort tenté de rejeter sur ce culte officiel de la Prusse le reproche, si souvent fait au culte catholique, d'être tout à fait extérieur; car le rituel de Berlin a emprunté à la messe catholique la lettre sans l'esprit, la forme sans la substance.

Les rituels de 1822 allumèrent d'ardents conflits parmi les théologiens protestants et excitèrent la plus vive réaction parmi les Luthériens stricts, par exemple du pasteur Scheibel, de Breslau, de l'ardent prédicateur Nicolas Harms, etc., etc.

MAST.

**ROBE (LA SAINTE).** D'après une très-antique tradition la cathédrale de Trèves, qui date du commencement du quatrième siècle, se trouve en possession de la robe sans couture du *Christ*, que, lors du crucifiement, les soldats jetèrent au sort, et dont l'impératrice Hélène, après son séjour dans la Terre-Sainte, fit cadeau à l'église de Trèves, où elle avait vécu longtemps.

Les documents écrits et authentiques relatifs à cette tradition remontent au commencement du douzième siècle. Un exemplaire des *Gesta Trevirorum*, du premier quart du douzième siècle, attribue la donation de la relique à sainte Hélène, durant l'épiscopat de S. Agritius, de Trèves (314-334). En remontant plus haut la cathédrale de Trèves possède, comme preuve de l'authenticité de son trésor, une tradition qui n'a jamais été interrompue, quoi-

que, durant certaines périodes, la sainte relique fût soustraite aux regards des fidèles, ce qui transforma la tradition en une sorte de mystérieuse légende. L'existence de cette tradition est attestée par un passage de la vie de S. Agritius, du douzième siècle, ainsi conçu : VERISSIMA NAMQUE MAJORUM RELATIONE DIDICIMUS *quod quidam religiosus multum ejusdem metropolis* (*Trevirens.*) *episcopus, dum diversas hominum æstimationes de istis Domini reliquiis audiret* (il est question de reliques de Notre-Seigneur, que S. Agritius avait apportées à Trèves et qu'on gardait dans une caisse scellée), *dicentibus aliis* TUNICAM DOMINI ESSE INCONSUTILEM, *aliis autem purpuream vestem qua erat tempore Passionis indutus, quibusdam vero*, etc. (1). A la fin il est dit encore : *Post illius itaque horæ transitionem nemo attentavit hujus arcæ apertionem.*

Un autre témoignage de cette tradition du douzième siècle est celui d'un ancien poëme allemand intitulé : *de la Robe grise et sans couture du Christ, et comment le roi Orendel, de Trèves, l'acquit* (2), dont cette tradition fait toute la trame.

Un troisième témoignage ressort d'un grand tableau en ivoire qui représente la remise de ces saintes reliques du Seigneur faite à l'église par l'impératrice. Ste Hélène est placée à l'entrée de la cathédrale, vêtue de ses ornements impériaux, tenant la croix d'une main, recevant de l'autre une tablette que lui présentent ceux qui marchent en tête d'un nombreux et solennel cortége, terminé par un char à deux chevaux, orné de sculptures, occupé sur le banc du fond par deux ecclésiastiques qui tiennent sur leurs genoux une caisse scellée, et se tournent vers l'entrée de l'église, où l'impératrice attend la remise des saintes reliques. Au-dessus des deux ecclésiastiques, un peu en arrière, se trouve l'image du Christ, indiquant évidemment le rapport intime existant entre le Sauveur et le contenu de cette caisse. Aux fenêtres et sur les toits tout à l'entour une foule de spectateurs contemplent le cortége. Ce tableau avait été égaré au moment où l'on cacha les trésors de l'église de Trèves à l'approche des troupes françaises, en 1794 ; il se retrouva plus tard dans la collection d'art du comte de Rennes, à Coblentz, et, à la vente de cette collection, fut acheté par un riche amateur russe. Lorsqu'en 1844, à la suite de l'exposition solennelle de la sainte Robe, la critique protestante se fut élevée contre cette tradition, on fit des recherches sur l'existence de ce tableau, à la suite desquelles il revint en possession de l'Église de Trèves. Von der Hagen avait déjà désigné ce tableau comme une œuvre à peu près contemporaine de la tradition de la sainte relique ; la société archéologique de Francfort, qui se réunit à Trèves (1846) quelque temps après la restitution du tableau, attribua ce travail à la période de la décadence de l'art romain, à la fin du quatrième ou au commencement du cinquième siècle. Ce qui prouve que ce tableau ne peut être rapporté à autre chose qu'à la remise des reliques de Notre-Seigneur sous l'impératrice Ste Hélène, c'est ce fait que, dans la légende de cette sainte princesse, il n'y a rien qui puisse d'ailleurs rappeler un sujet analogue à celui du tableau ; par conséquent ce monument de l'art est le plus ancien

(1) *Acta SS.*, t. I, Jan., p. 776.

(2) *Der ungenæhte graue Rock Christi und wie Kœnig Orendel von Trier ihn erwarb. Voir* la nouvelle édition de ce poëme, par Fr. Henri Von der Hagen, Berlin, 1844, préface ; et la traduction de ce poëme : *Kœnig Orendel von Trier oder der graue Rock*, de Ph. Laven, Trèves, 1845, préf.

témoignage en faveur de la tradition de l'église de Trèves.

La première translation connue de cette sainte relique (du chœur de Saint-Nicolas de la cathédrale au maître-autel) eut lieu en 1196 (1).

La relique reposa plus de 300 ans sous le maître-autel, lorsqu'en 1512 l'empereur Maximilien Ier, présidant une diète solennelle à Trèves, pria l'archevêque, Richard de Greifenklau, d'exposer la sainte tunique, afin de ranimer la dévotion des fidèles, *quam tunicam inconsutilem Christi Salvatoris ipse tum constanti hominum fama, tum antiquis litterarum monumentis, Treviris asservari jam pridem comperisset* (2); ce qui eut lieu en effet le 2 et le 4 mai de cette année, devant l'assemblée des princes et des États de l'empire et une foule innombrable.

Dans le courant du seizième siècle on exposa les saintes reliques en 1531, 1545, 1553, 1585, 1594; plus tard, après les grandes perturbations de la guerre de Trente-Ans (1655). Vers la fin du dix-septième siècle et au commencement du dix-huitième elle fut, pour être mise à l'abri, souvent transportée de Trèves dans la forteresse d'Ehrenbreitstein, puis reportée à Trèves, suivant que les armées ennemies approchaient d'un côté ou de l'autre; enfin, lors de l'invasion de l'électorat de Trèves par les Français, en 1794, la sainte Robe fut transportée au centre de l'Allemagne, y demeura en garde chez le dernier prince-électeur, Clément-Wenceslas, à Augsbourg, jusqu'à la nouvelle organisation du diocèse de Trèves sous l'épiscopat de Mgr Charles Mannay. Ce prelat obtint de l'empereur Napoléon que, malgré les prétentions du duc de Nassau et du roi de Bavière, la sainte relique fût rendue, en 1810, à la cathédrale de Trèves.

(1) Brower, *Annal. Trevir.*, l. XV, n. 17.
(2) Id., *ib.*, l. XX, n. 46.

Une splendide exposition eut lieu alors du 9 au 27 septembre; près de 227,000 personnes accoururent à Trèves pour honorer la restitution de la très-précieuse relique. Mais la plus grandiose des expositions et la plus heureuse par ses conséquences fut celle qui eut lieu du 18 août au 6 octobre 1844.

Ce ne furent pas seulement les fidèles du diocèse qui accoururent à Trèves, mais des masses de pèlerins, de voyageurs, de fidèles des diocèses de Nassau, de Bavière, de Hesse, d'Alsace, de Lorraine, du centre de la France, du grand-duché de Luxembourg, de Belgique, de Westphalie et de Hollande. Onze évêques vinrent successivement se joindre à la foule des pèlerins. A la fin de la solennité 1,050,833 personnes avaient dévotement visité le sanctuaire. Durant tout ce temps de fête l'ordre le plus parfait, l'esprit le plus édifiant avaient dominé cette foule immense; nuit et jour les processions de pèlerins arrivaient, traversant, au son solennel des cloches et au milieu d'une pieuse émotion, les villes, les villages, les plaines et les collines, pour atteindre le temple du Seigneur. Les fruits de cette solennité furent abondants pour les âmes; elle réveilla la dévotion des tièdes, elle convertit les pécheurs, elle ramena un certain nombre de protestants à la foi catholique, de nombreuses guérisons s'opérèrent.

Malgré ces résultats, et précisément à cause de cette influence heureuse, la fête et son objet furent vivement attaqués, surtout lorsque chacun fut rentré chez soi. Tous ceux qu'animaient la haine du Christianisme, l'incrédulité, tous les Hégéliens et les panthéistes, idolâtres d'eux-mêmes, se donnèrent rendez-vous dans la presse pour outrager la puissance de la foi chrétienne, qui s'était si énergiquement manifestée dans cette solennité catholique.

L'apostat Ronge répandit dans toute

l'*Allemagne* un pamphlet rempli d'injures et de blasphèmes contre l'évêque de Trèves, Mgr Arnoldi, et se mit à la tête des protestants sans foi et des Catholiques, depuis longtemps renégats dans leur cœur, qui se réunirent pour former le triste parti des *Catholiques allemands* (1). Les paroisses qu'ils parvinrent à fonder de côté et d'autre se dispersèrent rapidement, car le seul lien qui les attachait les uns aux autres était leur commune incrédulité. Les chefs de ces paroisses rentrèrent repentants dans le giron de l'Église ou se compromirent dans les événements politiques et furent bannis comme de dangereux révolutionnaires.

La critique protestante s'est prononcée contre la tradition de l'église de Trèves dans l'écrit de Gildemeister et de Sybel, à Bonne (*la Ste Robe de Trèves et les vingt autres robes sans couture*, Dusseldorf, chez Buddéus, 1844). Il a paru ensuite une foule d'écrits pour défendre cette tradition, pour décrire la fête de Trèves, pour combattre les Catholiques allemands. Nous ne citerons, outre ceux qui ont été indiqués, que les plus importants : *Histoire de la sainte Robe de l'église de Trèves*, par J. Marx, Trèves, 1844, chez Lintz ; *l'Exposition de la sainte Robe*, par J. Marx, Trèves, 1844, Lintz ; *la Sainte Robe de Trèves et la critique protestante*, par le D. Clément, Coblentz, 1845 ; *Témoignages en faveur de l'authenticité de la sainte Robe*, par Binterim, plusieurs cahiers ; *Documents sur les guérisons miraculeuses opérées lors de l'exposition de la sainte Robe*, par le D. Hansen, médecin à Trèves, 1845, chez Gall. Le meilleur écrit sur la matière est *le Pèlerinage de Trèves*, par Görres, Ratisbonne, chez Mantz, et Trèves, chez Lintz, 1845. On trouve aussi de précieuses notices sur l'histoire de la sainte Robe dans l'*Antiquaire du Rhin*, par M. de Stramberg, Rhin central, P. II, t. I, p. 570-589.

MARX.

**ROBERT D'ARBRISSEL.** *Voy.* FONTEVRAULT.

**ROBERT DE GENÈVE**, cardinal et antipape, était le fils d'Amédée, comte de Genève. Il devint évêque de Cambrai. Après la mort du Pape Grégoire XI les cardinaux élurent très-régulièrement l'archevêque de Bari, Barthélemy Prignano, qui monta sur le trône pontifical, sous le nom d'Urbain VI (1), le 9 avril 1378. Urbain, caractère ferme et sérieux, s'opposa aux désordres des cardinaux français; ceux-ci, irrités de sa sévérité, se réunirent, au nombre de quinze, à Anagni, demandèrent à Urbain de résigner sa dignité, sous prétexte que l'élection faite à Rome n'avait pas été libre, quoiqu'ils l'eussent élu eux-mêmes cinq mois auparavant et eussent reconnu l'élection sans la moindre protestation. Urbain avait négligé de créer en face de ces cardinaux, sur lesquels il ne pouvait compter, un nombre suffisant de cardinaux plus dignes et plus sûrs. Les mécontents prirent le dessus, attirèrent les trois cardinaux romains dans leur conclave, et élurent, le 21 septembre 1378, comme antipape, le cardinal Robert, de Genève, qui se nomma Clément VII. Cette élection jeta la discorde dans la Chrétienté et devint la cause d'un long et déplorable schisme, qui dura de 1378 à 1428.

La France fut la première à reconnaître Clément VII comme Pape légitime, et lui procura, par sa perfide politique, la reconnaissance de Naples, de Castille, d'Aragon, de Navarre, d'Écosse et de Lorraine, de l'île de Chypre. Le reste de la Chrétienté, qui l'emportait en nombre et en importance,

(1) *Voy.* DISSIDENTS.

(1) *Voy.* URBAIN VI.

demeura fidèle à l'obédience d'Urbain. Ce schisme, qui divisa les nations chrétiennes, entraîna les plus tristes catastrophes. Urbain fit prêcher en Angleterre une croisade contre la France et Clément VII, sans arriver à d'autre résultat qu'à aigrir de plus en plus les esprits les uns contre les autres. Il fit faire le procès aux six cardinaux qui avaient conspiré contre lui et qui furent tous exécutés à Gênes, sauf le cardinal-évêque de Londres, auquel il fit grâce à la demande du roi d'Angleterre.

Urbain se disposait à se venger de Naples lorsqu'une mort subite l'arrêta, en 1389. Mais sa mort ne mit pas un terme au schisme; les cardinaux romains élurent *Pierre Tomacelli*, sous le nom de Boniface IX. Ainsi deux Papes se retrouvaient en face l'un de l'autre, soutenus tous deux par les nations divisées et les savants acharnés les uns contre les autres; seule la voix de la justice n'était pas écoutée au milieu du conflit des partis. La Sorbonne, s'élevant au-dessus des deux compétiteurs, se prononça en faveur du libre désistement des deux Papes, ou d'un jugement remis entre les mains d'arbitres ou d'un concile œcuménique. Clément VII fut tellement ému de cette nouvelle qu'une apoplexie foudroyante l'enleva, le 26 septembre 1394, à Avignon.

Le schisme ne s'en perpétua pas moins, le célèbre *Pierre de Lune* s'étant glissé à la place du Pape défunt et s'y étant maintenu avec beaucoup de ténacité.

Il ne faut pas confondre l'antipape Clément VII avec le Pape légitime Clément VII (1), descendant des Médicis, cousin de Léon X, qui fut Pape de 1523 à 1534 et eut un règne difficile, troublé par des guerres nombreuses et par l'apostasie de l'Allemagne.

DÜX.

(1) *Voy.* CLÉMENT VII.

**ROBERT PULLEIN** (*Pullus, Pullenus, Pollen*), né en Angleterre, théologien généralement estimé de son temps, vécut durant la seconde moitié du douzième siècle.

Après avoir terminé avec succès ses études à Paris, il y enseigna pendant quelques années la théologie, retourna dans sa patrie vers 1130 et y devint archidiacre de Rochester. Il rendit les plus grands services par son zèle et son autorité pastorale, mais surtout par les peines qu'il se donna et les sacrifices matériels qu'il fit pour relever de sa profonde décadence *l'université d'Oxford*, dont il devint le chancelier et le professeur le plus remarquable. Le renom de son savoir et de ses vertus (*quem vita pariter ac scientia commendabant,* dit de lui S. Bernard) (1), lui valut l'amitié du roi Henri Ier, qui lui offrit en vain un diocèse. Après la mort de ce prince les troubles qui éclatèrent en Angleterre décidèrent Robert à revenir en France. Il fonda de nouveau à Paris une chaire de théologie, qu'il occupa pendant plusieurs années avec un grand succès, sans toutefois prendre part, sinon indirectement, aux controverses théologiques de l'époque.

Enfin il fut obligé de revenir dans son diocèse et de reprendre ses fonctions d'archidiacre, d'après les ordres de son évêque, et malgré les instances que fit S. Bernard (2) pour obtenir l'autorisation d'un plus long séjour à *Paris* en faveur de son ami. Robert, cependant, s'était adressé au Saint-Siége, et le Pape Innocent II, appréciant son mérite éprouvé, l'appela à Rome et l'éleva au cardinalat. D'autres disent que ce fut son successeur, Célestin II. Le Pape Lucius II le nomma chancelier de l'Église romaine, fonctions qu'il remplit

(1) Ep. 203.
(2) Ep. 205, *ad Ruffens. episcop.*

jusqu'au moment de sa mort, entre 1147 et 1152.

Le principal ouvrage de Robert Pullein, celui qui fut le plus lu et eut le plus d'influence dans son temps, en Angleterre et en France, jusqu'au jour où le livre de Pierre Lombard (1) le fit oublier, fut son livre des Sentences, *Libri VIII Sententiarum de Trinitate.*

L'auteur de cet article en possède un exemplaire très-rare, pourvu de notes précieuses, de Mathoud, *Rob. Pull., S. R. E. cardinalis et cancellarii scholasticorum, ut vocant, theologorum antiquiss., Sententiarum libri VIII, op. et stud. H. Mathoud, Bened. congreg. S. Mauri,* ed. Paris, 1655, in-fol. Cet ouvrage, composé vraisemblablement durant le séjour de Pullein à Paris, dans tous les cas avant celui du célèbre P. Lombard, est, avec le recueil de Guillaume de Champeaux et le *Tractatus theologicus* de Hugues de Saint-Victor (2), le plus étendu, le plus riche, le plus érudit et le plus judicieux des essais systématiques de la dogmatique chrétienne, s'appuyant sur les textes de l'Écriture et des Pères.

Le premier livre traite de l'existence de Dieu, de son essence, de la sainte Trinité et des attributs divins; le second, de la création du monde, des anges; de la création, de l'état primitif et de la chute d'Adam, du péché originel. Le 3e livre s'occupe des moyens de salut de l'Ancien Testament et de l'Incarnation du Christ; le 4e pénètre plus à fond le mystère de l'Incarnation, contient la doctrine du Purgatoire et parle de l'état des âmes des défunts. Dans le 5e livre Pullein traite de la résurrection du Christ, de l'état de grâce, de la foi, des sacrements, et particulièrement du Baptême, de la Confirmation et du péché. Le 6e livre expose les suites du péché, s'étend sur les tentations du diable, la protection des bons anges, la pénitence, le pouvoir de lier et de délier, conféré au prêtre. Le 7e continue la même matière, parle des œuvres de pénitence, de la discipline ecclésiastique, de la prière, du jeûne, de l'aumône, de la dîme, de l'autorité spirituelle et temporelle, de la hiérarchie et du mariage. Enfin le 8e livre traite de l'Eucharistie (Pullein se prononce en faveur de la communion sous une seule espèce), du jugement dernier, de l'état des bienheureux et des damnés. On voit, d'après cette courte analyse, que, si l'ouvrage de Pullein n'a pas mieux réussi, cela dépend non-seulement de ce que la théologie scolastique en général mêlait plus ou moins les considérations morales et d'autres matières disparates à la dogmatique, mais encore du défaut de divisions bien arrêtées, défaut d'où résultaient la confusion des matières et des répétitions fatigantes. Ce défaut, joint au penchant de l'auteur pour les digressions, nuisit aussi à la clarté du livre, quoiqu'on ne puisse nier qu'il se distingue avec avantage des ouvrages scolastiques postérieurs par un style plus pur et une logique plus suivie. Pullein fond ensemble la méthode positive alors dominante avec la méthode dialectique, en faisant toutefois valoir l'élément dialectique, dans tous les cas en le faisant plus valoir que P. Lombard. En prenant pour base de chaque question dogmatique des autorités bibliques et patristiques, surtout S. Augustin, des décisions des conciles et des Papes, Pullein passe chaque fois à un examen plus libre, plus logique, qui l'entraîne souvent et le perd dans les discussions les plus subtiles et les plus abstruses. Aristote, et plus encore Platon, sont ses guides dans ses recherches philosophiques. Personne ne s'é-

(1) *Voy.* PIERRE.
(2) *Voy.* HUGUES DE SAINT-VICTOR.

tonnera que Pullein ait eu diverses opinions qui lui étaient propres, et qui, comme celles de maints scolastiques, n'eurent jamais l'autorité de l'enseignement de l'Église. Son orthodoxie est garantie, outre le témoignage non suspect de S. Bernard, par la considération universelle dont Pullein jouit de son temps dans l'Église, et Cramer fait preuve d'une grande partialité et d'une impardonnable ignorance des décisions du concile de Trente lorsqu'il veut trouver Pullein en contradiction flagrante avec les décrets de ce concile, notamment quant à l'effet du sacrement de Baptême (1).

Outre le *Livre des Sentences* Pullein écrivit, suivant les plus anciennes données, plusieurs autres ouvrages, par exemple deux commentaires sur les Psaumes et l'Apocalypse, un traité sur le mépris du monde, etc., etc., dont il ne reste que le titre, sauf ses sermons, *Sermones de communi Sanctorum*, qu'on retrouve encore dans quelques manuscrits.

Cf. Ceillier, t. XXII, p. 275 sq.; Dupin, *Nouv. Biblioth. des Auteurs ecclésiastiques*, t. IX, p. 213 sq.; Oudin, *Comment. de Script. eccles.*, t. II, p. 1119 sq.; Flügge, *Essai d'une histoire des Sciences théologiques*, t. III, p. 471 sq.

HITZFELDER.

**ROBESPIERRE.** *Voyez* RÉVOLUTION FRANÇAISE.

**ROBOAM**, רְחַבְעָם; LXX, Ῥοβοάμ, fils de Salomon et de l'Ammonite Naama (2), fut le premier roi de Juda opposé au royaume d'Israël. Cette division du royaume des Hébreux, après la mort de Salomon, avait été prédite (1) et fut le châtiment de la chute et de l'idolâtrie de ce prince (2). Elle fut directement déterminée par la conduite imprudente et orgueilleuse de Roboam à l'égard des représentants de Sichem, qui réclamaient un allégement au joug que Salomon avait fait peser sur le peuple. Roboam, méconnaissant l'avis des anciens qui avaient servi sous son père et qui lui recommandaient la condescendance, et n'écoutant que les jeunes et imprudents amis qui lui conseillaient de se venger de l'insolence des pétitionnaires, *répondit, à la prière que lui adressaient les Sichémites* : « Mon père a imposé un joug pesant, mais moi je l'appesantirai encore davantage; mon père vous a battus avec des verges, mais moi je vous châtierai avec des verges de fer (3). »

Peu après les dix tribus refusèrent de lui obéir, lapidèrent Adoram, que Roboam leur avait envoyé pour calmer leurs réclamations, et ce ne fut que par une prompte fuite que le roi lui-même échappa à la mort. Le schisme était accompli, et devait, pendant des siècles, entraîner les conséquences les plus déplorables.

Quelque coupable que fût l'orgueilleux Roboam, cause première du schisme, rien ne peut justifier la révolte des tribus schismatiques, qu'on a voulu défendre; car, abstraction faite de ce qu'ils n'avaient pas le droit d'imposer une capitulation et des conditions particulières au successeur légitime de la théocratie instituée par Dieu même, leur conduite fut, dès l'origine, une révolte positive, et n'aurait pas perdu ce caractère quand même leurs plaintes et leurs exigences eussent été parfaitement fondées, ce que déjà Éphrem le

(1) Dans sa continuation de l'*Hist. univ.* de Bossuet, t. VI, p. 442-529, où il donne une analyse détaillée et un jugement sur le livre des Sentences de Pullein, qui ont été mis à profit par la plupart des auteurs postérieurs et reproduits sans critique.

(2) III *Rois*, 11, 43; 12, 21; 14, 21, 31.

(1) III *Rois*, 11, 29.

(2) *Ib.*, 12, 15.

(3) *Ib.*, 12, 14.

Syrien révoque justement en doute (1).

Roboam chercha d'abord à soumettre les tribus rebelles à l'aide de celles qui lui étaient restées fidèles; mais les remontrances du prophète Sémaïa le détournèrent de ce projet (2). Il avait quarante et un ans au moment où il monta sur le trône et en régna dix-sept. Il marcha d'abord dans la voie de David et de Salomon (alors que celui-ci était fidèle), demeura attaché à la loi du Seigneur et fut confirmé dans cette direction par les prêtres et les lévites qui avaient émigré du royaume des dix tribus et par les Israélites bien pensants.

Sa puissance se consolida; il bâtit des villes et des forteresses dans Juda, et les munit de provisions, d'armes, de garnisons. Mais au bout de trois ans il abandonna la loi de Jéhovah et entraîna tout Israël avec lui (3). Les gens de Juda firent le mal aux yeux du Seigneur et l'irritèrent plus que leurs pères ne l'avaient fait par tous leurs péchés. Ils construisirent des hauts lieux, dressèrent la statue d'Astarté sur toutes les collines et sous tous les bocages (4). Le châtiment de ces crimes ne se fit pas attendre.

La cinquième année du règne de Roboam, Sésac, roi d'Égypte, envahit, à la tête d'une grande armée, le royaume de Juda, en prit les places fortes, pénétra dans Jérusalem, pilla le temple et le trésor royal, enleva les boucliers d'or réunis par Salomon (5), à la place desquels Roboam en substitua de cuivre, et s'en retourna en Égypte chargé d'un immense butin (6). La leçon ne profita pas; le peuple persévéra dans son apostasie, si bien que le chroniqueur du règne de Roboam, quoique celui-ci songeât à s'amender à la suite de l'invasion égyptienne, est obligé de dire en général : « Ce prince fit le mal et ne prépara pas son cœur à la recherche du Seigneur (1). » Son règne fut troublé et malheureux. S'il est dit au livre des Rois (2) qu'il y eut durant tout ce règne la guerre entre Roboam et Jéroboam, il faut entendre par là non une guerre réellement continue, mais des dispositions qui ne cessèrent pas d'être hostiles entre les deux rois, dispositions qui, de temps à autre, éclatèrent dans les faits. Josèphe dit, en s'appuyant sur les données bibliques : Ἐβασίλευσεν ἐν ἡσυχίᾳ πολλῇ καὶ δέει πάντα τὸν χρόνον ἐχθρὸς ὢν Ἱεροβοάμῳ (3). Il faut d'autant plus admettre cette assertion (sauf peut-être le ἡσυχίᾳ πολλῇ), qu'il n'y a de données spéciales sur les guerres ouvertes ou permanentes des deux rois, ni au livre des Rois, ni dans les Paralipomènes.

Cf. l'art. HÉBREUX.

WELTE.

**ROCHET.** *Voyez* VÊTEMENTS SACRÉS et CHAPITRE.

**ROCKYZANA.** *Voyez* BOHÊMES, CARVAJAL et HUSSITES.

**RODOLPHE Ier**, fils d'Albert le Sage, comte de Habsbourg (4), et de Hedwige de Kybourg, né le 1er mai 1218, fut, à l'âge de 56 ans, le 29 septembre 1273, élu, à l'unanimité, roi des Romains. Il

(1) *Opp. Syr. et Lat.*, t. I, p. 470.
(2) III *Rois*, 12, 21-24.
(3) II *Paral.*, 11, 5-12, 1.
(4) III *Rois*, 14, 22.
(5) *Ibid.*, 10, 16.
(6) *Ib.*, 14, 25. II *Par.*, 12, 2-9.

(1) II *Par.*, 12, 14.
(2) III *Rois*, 14, 30.
(3) *Ant.*, VIII, 10, 4.
(4) On fait remonter l'origine de la maison de Habsbourg jusqu'à Étichon Ier, duc d'Alsace, et, avec plus de certitude, jusqu'à Gontran le Riche, comte en Argau, en Alsace et en Brisgau, l'un au septième, l'autre au dixième siècle. Les trois maisons de Lorraine, de Habsbourg et de Bade, ont la même origine. Rodolphe devint la tige de toutes les maisons souveraines de l'Europe existant au milieu du dix-huitième siècle. Le P. Barre a établi que Louis XV descendait de Rodolphe de plus de cinquante manières. A ce compte M. le comte de Chambord en descendrait de plus de cent manières.

devait, dans la pensée du noble Pape Grégoire X, des électeurs et de toute la nation allemande, poussée au désespoir, remédier aux malheurs occasionnés par la chute de l'empire romano-germanique, à la suite de la lutte des Hohenstaufen contre l'Église.

Né d'une race princière remontant aux premiers temps de l'histoire d'Allemagne, puissant par sa famille sur le Rhin, en Bourgogne, dans la haute Alsace et en Souabe, autrefois partisan ardent et considéré de son parrain l'empereur Frédéric II, et, comme tel, entraîné dans une série de conflits qui le firent finalement excommunier par Innocent IV, mais s'étant, plus tard, rendu indépendant des Guelfes et des Gibelins et fait estimer des deux partis, Rodolphe avait passé de la fougue d'une jeunesse parfois inconsidérée et violente à l'âge mûr avec la réputation d'un homme pieux, honnête, prudent, vigoureux, brave et habile à la guerre. Rodolphe, recommandé surtout par l'archevêque Werner de Mayence, qui l'avait connu dans un voyage en Italie, fut élu comme un prince suffisamment fort et expérimenté pour atteindre le but que lui assignèrent les électeurs en le choisissant, c'est-à-dire pour rétablir le droit et l'ordre dans l'empire. Tout le monde reconnaissait que l'unique moyen pour arriver à ce résultat était de s'entendre avec l'Église.

Grégoire X avait travaillé avec ardeur à empêcher un nouveau schisme parmi les électeurs et à détourner la France de prendre le rôle de l'antiroi défunt, Richard de Cornouailles. Rodolphe ayant juré au concile de Lyon qu'il respecterait les droits de l'Église, Grégoire, dans une conférence tenue à Beaucaire (mai 1275), parvint par de sérieuses menaces à faire renoncer à la couronne impériale un autre prétendant, actif, inquiet et puissant par ses alliés, Alphonse, roi de Castille. Enfin il résista aux prétentions d'Ottokar, roi de Bohême, qui seul refusait de reconnaître Rodolphe, et proclamait la nullité de l'élection d'un pauvre comte promu à l'empire malgré l'opposition de ses ambassadeurs.

C'est ainsi que Rodolphe put employer, en Occident, les premières années de son règne à remédier à la dissolution définitive de l'empire et à la reconstitution des domaines impériaux qu'il devait léguer aux héritiers de la couronne élective.

L'année 1245, époque à laquelle Frédéric II avait été déposé par le concile de Lyon, fut considérée comme l'année normale. Les lettres d'octroi délivrées par les électeurs devaient prévenir à l'avenir l'arbitraire du pouvoir impérial. Le Pape intervint auprès du roi de Sicile et du roi de France, poursuivis au sujet des domaines soustraits à l'empire et des fiefs séquestrés par eux, de même qu'auprès du comte de Savoie. Quant à Ottokar, roi de Bohême et de Moravie, qui était le souverain le plus puissant de son temps, Rodolphe le traita comme un simple prince de l'empire. Ottokar s'était emparé, en partie à l'amiable, en partie par la ruse et la violence, de l'Autriche et de la Syrie, héritage des Babenberg, dont la descendance mâle s'était éteinte avec Frédéric le Belliqueux, et bientôt après de la Carinthie, de la Carniole et de la marche Vendique, qu'il avait enlevées à l'héritier légitime; il avait abattu les Hongrois, fondé, en mémoire de son triomphe sur les Prussiens, la ville de Kœnigsberg, et avait fièrement refusé, après la mort de Richard, la couronne de Germanie qu'on lui offrait, pour faire sentir aux électeurs qu'ils ne pourraient trouver qu'en lui un prince assez énergique et assez puissant pour se tenir à leur tête. Rodolphe, obligé de le combattre, fut secondé par ses parents, le comte Meinhart du Tyrol, le burgrave

Frédéric de Nurenberg, de la maison de Hohenzollern, l'électeur Louis du Palatinat, les princes ecclésiastiques, surtout par ceux de la partie orientale de l'empire. Ottokar laissa fièrement passer les délais qui lui avaient été assignés par Rodolphe, à la première diète de Nurenberg (1) et à l'audience impériale d'Augsbourg (2), pour rendre hommage à l'empereur, recevoir l'investiture de la Bohême et de la Moravie et restituer à l'empire les nouvelles conquêtes qu'il avait faites, en protestant contre l'élection de Rodolphe et en se préparant à la guerre. Aussi, le 24 juin 1276, fut-il mis au ban de l'empire, et Rodolphe lui-même quitta le Rhin à la tête d'une armée peu considérable pour mettre à exécution la sentence qui frappait Ottokar et résoudre par là une véritable question de vie ou de mort. La défection du duc de Bavière, allié d'Ottokar, celle des seigneurs et des villes par lui nouvellement conquises, l'attitude menaçante des Hongrois, les troubles de la Bohême même et la marche rapide de Rodolphe, des bords du Rhin jusqu'aux portes de Vienne, brisèrent la confiance d'Ottokar; il se soumit aux exigences de l'empereur et renonça, par la paix conclue au camp devant Vienne (3), à l'Autriche, à la Styrie, à la Carinthie, à la Carniole, à la Marche, à Eger et Portenau, dont Rodolphe prit en main l'administration au nom de l'empire. Le lien d'un double mariage entre les enfants des deux rois devait assurer la paix, dont l'exécution suscita bientôt de nouveaux conflits et fit renaître une déclaration de guerre de la part d'Ottokar, dès qu'il se sentit en mesure et qu'il sut que, grâce à ses intrigues, son adversaire était livré à lui-même et ne pouvait compter sur aucun secours de la part des princes de l'empire.

(1) Novembre 1274.
(2) Mai 1275.
(3) 21 novembre 1276.

Sauf l'armée auxiliaire des Hongrois, Rodolphe n'avait autour de lui qu'une petite troupe de fidèles, on pourrait dire de gens de sa maison; et ce fut avec cette poignée d'hommes qu'il enleva au vaillant roi de Bohême la victoire et la vie dans la bataille de Marchfeld (1). Excommunié depuis longtemps par suite de toutes ses violences, Ottokar ne fut inhumé qu'en 1298.

Rodolphe traita paternellement le fils d'Ottokar, Wenceslas II, dont les pays héréditaires se soumirent promptement, mais tombèrent bientôt dans le plus affreux désordre par suite de l'administration arbitraire d'Othon, margrave de Magdebourg, tuteur de Wenceslas. Plus tard un triple mariage et la bienveillance personnelle de l'empereur unirent intimement la Bohême à l'empire.

Au bout de cinq ans d'administration directe et de séjour en Autriche Rodolphe quitta pour toujours ce duché, dont son fils aîné, le comte Albert, prit le gouvernement en qualité de vicaire de l'empire.

Le 27 décembre 1282 les comtes Albert et Rodolphe, créés princes de l'empire, reçurent, en vertu des lettres d'octroi des électeurs, l'investiture des cinq principautés rendues à l'empire par Ottokar (dont la Carinthie passa, en 1286, à Meinhart, comte du Tyrol, le duc Philippe, son beau-frère, qui l'avait reçue en fief de Rodolphe, dont il devait hériter, étant mort avant d'en avoir pris possession). Toutefois, si ces pays en témoignaient le désir, Albert pouvait être appelé à les régir seul, et Rodolphe, auquel d'ailleurs l'héritage des Habsbourg était assigné, devait, dans ce cas, être pécuniairement dédommagé. L'Allemagne avait

(1) 26 août 1278.

acquis un formidable boulevard du côté de l'orient par la création de cette nouvelle puissance, essentiellement allemande, formée des provinces appartenant à l'empire et devenues vacantes, et l'ascendant rapide de cette maison donna une nouvelle direction à l'histoire de l'Allemagne.

Rodolphe pensait avoir achevé sa mission à l'orient de l'empire, qui toutefois n'était pas encore parfaitement tranquille; car, après avoir été inutilement investi de la Hongrie, comme d'un prétendu fief de l'empire, par la mort du roi Ladislas, mais que la nation lui contesta, et sur lequel le Saint-Siége éleva de justes doutes, Albert entra bientôt en conflit avec d'autres voisins et avec Vienne, sa propre capitale, qu'il avait arbitrairement privée de la liberté dont elle venait à peine d'être dotée.

A dater de mai 1281 Rodolphe, parcourant presque toutes les provinces de l'Allemagne, établit partout une paix temporaire (on ne pouvait guère songer encore à une paix perpétuelle dans tout l'empire). Il fit reconnaître son autorité jusqu'aux limites septentrionales de l'Allemagne, où il fortifia la puissance naissante de la ligue hanséatique; accorda toute espèce de priviléges et de franchises à l'ordre Teutonique parvenu au but de sa mission par la conquête de la Prusse; intervint dans les nombreux et pénibles conflits qui divisaient les princes, les seigneurs et les villes; rétablit la paix parmi eux; rendit justice au plus petit de ses sujets, auxquels son tribunal était accessible; punit d'une main de fer et sans avoir égard à leurs noms les perturbateurs de la paix publique en Souabe, le long du Rhin, en Thuringe, où, en une seule expédition, il rasa soixante châteaux et fit décapiter en une fois, devant les portes d'Erfurt, le 20 décembre 1289, vingt chevaliers qui dévastaient le pays par leurs brigandages. Cette prodigieuse activité des dix dernières années de sa vie firent de Rodolphe l'idole d'un peuple qu'il avait délivré de l'intolérable oppression du grand interrègne et l'objet des plus merveilleuses légendes, *quoique* la splendeur des Hohenstaufen ne fût point encore oubliée, comme le prouva le nombreux parti qui se forma autour du séducteur qui se donna, en 1285, pour Frédéric II, qu'on croyait mort, et contre lequel Rodolphe fut obligé de diriger une expédition devant Wetzlar.

On se représente communément, et à tort, Rodolphe comme un homme d'une raison forte, mais vulgaire, à qui tout plan vaste et supérieur était parfaitement étranger. L'orient ne lui avait pas fait oublier l'importance de l'occident et du sud de son empire. Ses efforts pour soumettre le clergé et les villes de Souabe ne servirent pas uniquement à faire restituer les domaines enlevés à l'empire et à maintenir la paix du pays, constamment troublée par les comtes et les seigneurs souabes, qui, depuis la chute des Hohenstaufen, avaient absorbé les domaines de l'empire et du duché, et, sous la conduite du comte Éberhart de Wurtemberg, s'étaient montrés le plus souvent rebelles aux ordres du roi. Malgré deux expéditions dirigées contre eux (1286 et 1287) la paix ne fut rétablie que lorsque Rodolphe eut renoncé publiquement au projet qu'on redoutait et qu'on lui prêtait de vouloir rétablir, en faveur de son plus jeune fils, le grand-duché de Souabe.

Rodolphe réussit de même dans les expéditions qu'il dirigea en 1282 contre la Savoie, Montbéliard et la haute Bourgogne, pour recouvrer les domaines de l'empire. En fondant un nouveau royaume d'Arles, par la réunion de la haute Bourgogne à l'empire, il

espérait élever une digue contre les empiétements de la France et jeter un pont nouveau entre l'empire et l'Italie ! Si Rodolphe, avant la défaite d'Ottokar, avait cédé au roi d'Angleterre, futur beau-père de son fils Hartmann, qui bientôt après se noya dans le Rhin, c'était non-seulement pour assurer à ce jeune prince le titre de roi des Romains, mais encore pour restaurer en sa faveur le royaume d'Arles. Rodolphe ne pensait pas davantage, comme on l'en accusa, à sacrifier les droits de l'empire en Italie, quoiqu'il tînt fidèlement la parole qu'il avait solennellement donnée, lors de son entrevue avec le Pape Grégoire X, à Lausanne, le 18 octobre 1275, d'après l'exemple de ses prédécesseurs, pour obtenir une paix durable avec l'Église, en promettant de maintenir la liberté de l'Église dans l'empire germanique, de ne jamais unir la Sicile à l'empire, de garantir enfin au Saint-Siége la possession libre et indépendante des provinces comprises plus tard sous le nom d'États de l'Église et demeurées à peu près les mêmes jusqu'à nos jours.

Il renouvela ces promesses en 1278, dans une lettre qu'il adressa au Pape Nicolas II, surtout relativement à la souveraineté territoriale du souverain Pontife, que Rodolphe reconnut formellement pour la première fois, en blâmant ses mandataires d'avoir arbitrairement réclamé de la part du Pape l'hommage de ses domaines. Ces promesses furent confirmées par les lettres d'octroi des électeurs. Nicolas III, le même Pape qui avait eu le projet, dit-on, d'arracher la Lombardie et la Toscane à l'empire, pour les assigner à sa famille, et de partager l'Allemagne, avait, le 10 mai 1280, négocié pour Rodolphe la paix avec Charles, roi de Sicile, et contraint ainsi le fier duc d'Anjou, qui aspirait à la domination de toute l'Italie, à renoncer au vicariat de l'empire en Toscane et à le céder à Rodolphe. Sans doute Rodolphe, absorbé par la nécessité de mettre l'ordre dans les affaires d'Allemagne, n'avait pu, comme les Papes le lui demandaient, intervenir avec des forces suffisantes au milieu des affreux désordres suscités par les anciens partis dans la haute Italie; il fit bien prêter hommage aux villes et aux princes entre les mains de ses vicaires, mais leur administration se borna presque entièrement à la vente de quelques domaines impériaux. Néanmoins Rodolphe espérait pouvoir mettre un terme à ce provisoire, et c'était la condition, à ses yeux comme à ceux du Pape, du voyage qu'il devait faire à Rome pour y être couronné. On a dit et répété que Rodolphe évita soigneusement de se rendre à Rome. Sa conduite avec les Papes, quand ils ne se succédèrent pas trop rapidement, et il y en eut huit durant son règne, prouva, surtout en 1275, 1277, 1286, 1290, précisément le contraire, et c'est ce qu'on devait en effet attendre d'un prince qui avait attaché tant de prix à faire proclamer son plus jeune fils roi des Romains. Le chemin qui devait aboutir à ce résultat, tout comme à la restauration du royaume d'Arles, passait nécessairement par Rome; mais, chaque fois que Rodolphe se disposait à partir, de nouvelles complications politiques naissaient en Allemagne, et en dernier lieu ce fut la mort même du duc d'Autriche qui arrêta l'empereur sur le point de se mettre en route.

Rodolphe avait reçu à Lausanne la croix des mains de Grégoire X, en même temps que sa femme et beaucoup de seigneurs; il était sérieusement décidé à conquérir la Terre-Sainte, où son père avait été inhumé; mais il en fut de la croisade comme de son couronnement.

Au moment où il pouvait croire que l'ordre était suffisamment rétabli en Allemagne, la mort arrêta le royal vieillard dans ses généreux et vastes projets. Il les légua à son fils Albert. Il avait pensé pouvoir assurer à ce fils la succession de l'empire, comme avaient fait les empereurs ses prédécesseurs, d'autant plus que tous les électeurs séculiers étaient ses gendres; car Rodolphe avait soigneusement cherché à se fortifier par les mariages avantageux qu'il avait fait contracter à ses enfants. En effet, la cinquième de ses filles, Catherine, mariée à Othon, duc de Bavière, lui avait gagné le père d'Othon, jusque-là fort hostile à sa personne. La sixième, Clémence, d'abord fiancée au frère de Ladislas, roi de Hongrie, avait assuré la paix avec la Sicile par son mariage avec le petit-fils de Charles d'Anjou. Le duc Albert s'était uni à une princesse du Tyrol, le jeune Rodolphe à une princesse de Bohême. Mais lorsqu'à la diète de Francfort Rodolphe fit connaître aux électeurs son dernier vœu, ceux-ci furent tous frappés des motifs qu'alléguа le successeur de ses deux plus intimes amis au siége de Mayence, et qui faisaient craindre le trop rapide accroissement de la puissante maison de Habsbourg. On ne voulait pas encore rétablir l'omnipotence de l'ancien empire.

Rodolphe mourut à Spire, le 15 juillet 1291, à l'âge de 73 ans, dans la dixième année de son règne.

Cf. Lichnowsky, *Histoire de Rodolphe de Habsbourg*, Vienne, 1836; Ottmar Schönhuth, *Hist. de Rodolphe de Habs.*, Leipzig, 1844; Kopp, *Hist. des Confédérations, Rodolphe et son temps*, t. Ier, Leipzig, 1845; t. II, Leipzig, 1847, et l'article AUTRICHE (*empire d'*).

JOERG.

**RODOLPHE II.** *Voyez* HUSSITES et AUTRICHE.

**RODOLPHE**, *moine de Fulde*. Il est dit de ce savant religieux, dans les Annales de Fulde, à l'année (865) de sa mort : *Fuldensis cœnobii presbyter et monachus, qui apud totius pene Germaniæ partes doctor egregius et insignis floruit, historiographus et poeta, atque omnium artium nobilissimus auctor habebatur*. Il avait été disciple du célèbre Raban Maur (1), supérieur de l'école du couvent de Fulde, et avait joui d'un grand crédit auprès du roi Louis II, qui aimait à l'entendre prêcher et en avait fait le directeur de sa conscience. En tête des ouvrages qu'il composa se place sa continuation des Annales de Fulde (de 839 à 863). En outre il écrivit, à la demande de son maître, Raban, la vie de la B. Lioba, abbesse de Bischofsheim, qui est imprimée dans Surius et Mabillon (2) et renferme des détails intéressants. Un livre également important pour les annales de la Saxe est son Histoire abrégée des Saxons, qui est insérée dans la relation de Meginhard sur la translation de S. Alexandre (3). Enfin on a de lui un écrit connu sous le faux titre de *Vita B. Rabani, archiepiscopi Moguntiacensis*, et qui se trouve dans les Bollandistes, t. Ier, févr., p. 500; Mabillon, *Acta ord. S. B.*, t. IV, part. II, p. 1. On voit dans Canisius, *Lect. ant.*, t. II, p. 168, éd. Basnage, une lettre d'Ermenrich, qui fut plus tard abbé d'Ellwangen, adressée à Rodolphe, par laquelle il envoie à son ancien maître la vie du saint prêtre Sola, en le priant de la corriger.

Cf. Pertz, t. Ier, p. 338-339, dans la préface aux Annales de Fulde.

SCHRÖDL.

**RODRIGUEZ** (ALPHONSE), le bien-

(1) *Voir* RABAN MAUR.

(2) *Acta SS. ord. S. B.*, sæc. III, p. 2.

(3) Cf. l'article FÉLICITÉ et ses fils. Pertz, II, 673-681.

heureux, frère lai de la Société de Jésus, naquit à Ségovie le 27 juillet 1531, devint négociant et se maria. Sa femme et son enfant étant morts, il réfléchit sérieusement à la caducité des choses humaines et se livra au penchant de son cœur, qui le portait tout entier vers Dieu.

Il entra en 1571, à Valence, dans la Société de Jésus, comme coadjuteur temporel, et cet humble frère devint bientôt le modèle et le maître des novices, sinon par son titre et ses fonctions, du moins par ses pieux entretiens et ses fraternelles exhortations. Il faisait la plus profonde impression sur eux par l'accomplissement ponctuel des moindres prescriptions de la règle et par l'ardeur qu'il savait communiquer. Il passa la majeure partie de sa vie dans l'île de Majorque, en qualité de portier. Il y mourut saintement le 31 octobre 1617. Il ne voulut jamais sortir de la modeste profession d'un frère lai; il devint ainsi le modèle de la fidélité dans les fonctions les plus vulgaires et les devoirs les plus simples. Cet homme sans science et sans lettres parvint à la plus profonde intelligence des choses divines, comme le prouvent quelques écrits qu'il légua à la postérité. Il avait souvent des ravissements, des apparitions des anges et de la Ste Vierge, et plusieurs miracles qu'il opéra pendant sa vie et après sa mort furent canoniquement constatés. Léon XII le béatifia le 20 mai 1825. Le procès de béatification avait commencé sous Clément XIII, en 1760.

Cf. Alegambe, *Bibl. script. Soc. Jesu.*

**RODRIGUEZ** (ALPHONSE), célèbre écrivain ascétique, naquit à Valladolid en 1526, étudia à Salamanque, où il prit des grades en philosophie. A l'âge de 19 ans (1545) il entra dans la Société de Jésus, et, après avoir achevé son noviciat, il y remplit diverses fonctions. Il finit par être nommé maître des novices. Tant qu'il fut recteur du collége de Monte-Rey il fit des leçons sur la théologie morale, et sa réputation attirait les étudiants de toutes les provinces de l'Espagne. Il remplissait en même temps, avec un infatigable zèle, les fonctions du ministère pastoral. Il fut pendant 30 ans maître des novices à Valladolid et à Montilla. Lors de la cinquième assemblée générale des Jésuites à Rome la province d'Andalousie l'envoya pour la représenter dans cette réunion. A son retour il fut chargé de la direction des âmes à Cordoue, puis, en 1606, malgré son grand âge, il fut renommé maître des novices. Il mourut, après une longue maladie, à l'âge de 90 ans, à Séville, en odeur de sainteté, le 21 février 1616. Son unique ouvrage est le traité *de la Perfection chrétienne*, qui est connu dans le monde entier et a été traduit dans toutes les langues. Certaines parties de ce livre sont diffuses; toutefois l'onction, la simplicité, la piété qui y règnent, la clarté du style, l'absence de toute exagération en font un des plus utiles manuels de la vie spirituelle.

HOLTZWARTH.

**ROGATE.** On nomme ainsi le 5e dimanche après Pâques, à cause des Rogations qui suivent. On l'appelle aussi *Vocem*, du premier mot de l'Introït, ou encore *Dominica ante Litanias*.

**ROGATIENS.** *Voyez* DONATISTES.

**ROGATIONS**, processions instituées pour demander à Dieu des biens spirituels et temporels; de là aussi les noms de *Supplicationes*, de *Litaniæ* (de Αιτεῖν), qu'on leur donne. Elles furent en usage dès la plus haute antiquité (1). Les plus importantes sont les litanies de la fête de S. Marc

(1) S. Chrysost., *Orat. contra lud. et theatr.* S. Basile, ep. 207, al. 63. S. Ambroise, ep. 40, *ad Theodos.*, n. 14.

(25 avril) et celles des trois jours qui précèdent l'Ascension. S. Grégoire le Grand nomme déjà la première *Solemnitas annuæ devotionis,* et beaucoup d'auteurs pensent que ce fut ce Pape qui en établit l'usage; mais il y a de fortes raisons contre cette opinion. Les Rogations dans la semaine de l'Ascension paraissent avoir été introduites d'abord par S. Mamert, évêque de Vienne, dans son diocèse, d'où la coutume s'en répandit rapidement en France et en Espagne. Ce fut à l'occasion de la triste situation où se trouvait Vienne que le pieux évêque les institua.

Elles sont aujourd'hui de précepte dans toute l'Église latine.

Elles ont pour but :

1. De faire amende honorable de tous les outrages dont Dieu est l'objet;

2. De remercier Dieu de ses bienfaits;

3. De demander tout ce qui peut être utile au temporel.

La procession du jour de S. Marc a le même but.

On n'est pas d'accord sur les motifs qui, dans la langue liturgique, font appeler cette dernière litanie *major*, tandis que les autres sont appelées *minores*, ou *Rogationes*.

La messe de la procession du jour de S. Marc est la même que celle des trois jours avant l'Ascension, et renferme les passages de S. Jacques, 5, 16, 20, et de S. Luc, 11, 5-14, traitant de la prière.

Dans des circonstances extraordinaires on porte le Saint-Sacrement pendant la procession. Outre les Rogations ordinaires on en institue d'extraordinaires dans des temps de calamités, comme dans un cas de peste, de sécheresse, de famine, etc., etc.

Mast.

**ROGER BACON.** *Voyez* Bacon.

**ROHRBACHER** (René-François) naquit à Langatte, au diocèse de Nancy, le 27 septembre 1789, de Nicolas Rohrbacher, maître d'école de cette paroisse, et de Catherine Gantener. Il reçut une éducation chrétienne. Ses premières études furent négligées; il dut presque uniquement à son travail les connaissances qu'il acquit dans sa jeunesse. Encouragé par les exemples de sa famille, il entra au grand séminaire de Nancy, reçut les premiers ordres en 1811 et le sacerdoce le 21 septembre 1812. A partir de ce jour il se voua aux fonctions du ministère ecclésiastique avec un zèle qui ne se démentit jamais. Le 1er octobre 1812 il fut nommé vicaire de la paroisse de Wilberswiller et six mois après vicaire à Lunéville. En 1821 il entra chez les missionnaires diocésains et y resta jusqu'en 1826. Il fut nommé supérieur de la maison en 1823. Sans être éloquente, sa parole, remplie d'onction et de foi, produisit des fruits abondants de bénédiction et de salut parmi les bons campagnards de la Lorraine.

Cependant le pieux missionnaire, au milieu de ses travaux apostoliques, ne négligeait pas l'étude. Il employait tous ses moments de loisir à de solides lectures et suivait avec intérêt le mouvement des esprits en Allemagne et en France. L'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* éveilla surtout son attention et sa sympathie. Il suivit avec ardeur et indignation les persécutions que dans l'origine le gouvernement suscita à M. de Lamennais parce qu'il défendait alors avec courage les doctrines et les prérogatives du Saint-Siége. Il ressentit pour lui l'enthousiasme que partageaient à cette époque les plus nobles cœurs, entra en correspondance avec l'illustre écrivain, et devint bientôt un de ses disciples les plus ardents et les plus fidèles. Après avoir passé quelque temps auprès de lui, à Paris d'abord, puis à la Chesnaie, dans le diocèse de Rennes, il fut envoyé en 1828 à Malestroit,

au diocèse de Vannes, où était le noviciat de la congrégation que l'abbé de Lamennais voulait fonder. Il y fut chargé, jusqu'en 1835, de diriger les études philosophiques des jeunes gens qui s'y préparaient à leur mission future. Ce fut à Malestroit que l'abbé Rohrbacher commença le livre qui fonda sa réputation et fera vivre son nom. Ce fut là aussi qu'il fut un des premiers à reconnaître le principe des erreurs de son maître, et que, dans le but de les réfuter, il entreprit son *Histoire universelle de l'Église catholique*. M. de Lamennais subordonnait l'Église catholique à l'Église primitive ou à la société du genre humain, de même qu'il subordonnait la grâce à la nature. C'est afin de saper par la base cette erreur capitale que M. Rohrbacher conçut la pensée de présenter l'Église catholique comme embrassant dans sa merveilleuse unité tous les temps et tous les lieux, et de prendre pour épigraphe de son histoire cette parole de S. Épiphane : *La sainte Église catholique est le commencement de toutes choses.*

Lorsque M. de Lamennais se fut séparé de Rome et que tous ses disciples, sans exception, l'eurent quitté pour demeurer fidèles à l'Église, l'abbé Rohrbacher se retira au séminaire du Saint-Esprit, à Paris, dont le supérieur, l'abbé Liebermann, de sainte mémoire, lui offrit une bienveillante hospitalité, un asile conforme à ses goûts, des livres qu'il pouvait consulter pour ses travaux, la retraite et le silence, si nécessaires à l'étude, et des cœurs amis et dévoués dont les conseils, les soins et l'affection adoucirent ses dernières années.

Ce fut là qu'il acheva l'*Hist. universelle de l'Église cathol.*, en 29 volumes in-8°, à laquelle il travailla pendant trente années de sa vie et dont Dieu lui donna de voir le succès, car la première édition était épuisée avant d'être terminée (1), et sur laquelle les théologiens romains, chargés de l'examen du livre, rendirent le jugement officiel suivant : « L'*Histoire universelle* de M. l'abbé Rohrbacher, si intéressante sous tant de rapports, dans laquelle on trouve une vaste érudition, des aperçus neufs et frappants, des idées grandes et nobles, un parfum de piété qui charme les cœurs en les portant à la vertu, des rectifications de faits que d'autres historiens avaient tronqués ou dénaturés, une narration qui plaît et qui rarement lasse le lecteur, un style qui, malgré ses nombreux défauts, réveille l'attention par une teinte d'originalité qui attache et intéresse ; cette *Histoire*, disons-nous, au moyen des corrections que nous avons indiquées, deviendra un livre classique, et comme le manuel historique de tous les prêtres et de tous les élèves du sanctuaire. »

Fidèle à son caractère et à ses habitudes jusqu'aux derniers jours de sa vie, l'abbé Rohrbacher, après avoir consacré toute sa journée à l'étude et à la prière, aimait à passer les récréations avec les novices, les égayant par ses récits et ses bons mots, les charmant par sa douce familiarité, et les édifiant en même temps par les discours pieux dont il savait entremêler ses entretiens.

C'est dans ce saint asile que la mort vint le trouver le 17 janvier 1856. Il fut enterré à côté de M. Liebermann, comme il l'avait demandé.

On lit dans son testament, écrit au séminaire du Saint-Esprit, le 24 février 1835, la note des ouvrages dont il est l'auteur et qu'il soumet au jugement du Saint-Siége. Ce sont :

(1) La 3e édition, publiée par MM. Gaume frères et Duprey, 4, rue Cassette, est de 1860. Elle a 30 volumes, dont le 29e contient une table générale des matières ; le 30e, les annales de l'Église de 1846 à 1860, par J. Chantrel, et, de plus, un atlas de géographie dressé par Dufour. Une quatrième édition se prépare

1° *Le Catéchisme du Sens commun et de la Philosophie catholique*, quatrième édition.

2° *Lettre d'un membre du jeune clergé à Mgr l'évêque de Chartres.*

3° *Lettre d'un Anglican à un Galliean.*

4° *La Religion méditée*, deuxième édition.

5° *Des Rapports naturels entre les deux puissances.*

6° *De la Grâce et de la Nature.*

7° *Motifs qui ont ramené à l'Église catholique un grand nombre de protestants et autres religionnaires*, troisième édition.

8° *Tableau des principales Conversions*, deuxième édition.

9° *Hist. universelle de l'Église*, etc. (Voir plus haut, p. 361.)

10° *Vie des Saints pour tous les jours de l'année*, 6 vol. in-8°, 1852.

ROIS (FÊTE DES). *Voyez* ÉPIPHANIE.

ROIS (LIVRES DES), *Regum libri*. La Vulgate nomme ainsi les quatre livres historiques du canon de l'Ancien Testament, qui renferment l'histoire d'Israël depuis Héli et Samuel jusqu'à la destruction du royaume de Juda par les Chaldéens. Dans le texte hébreu les deux premiers livres portent le nom de Samuel, שְׁמוּאֵל, et les deux derniers celui de livres des Rois, מְלָכִים. Les Septante n'ont pas traduit cette dernière expression très-exactement par βασιλειῶν et l'ont étendue aux quatre livres; S. Jérôme en fit autant; seulement, au lieu de traduire le mot hébreu מְלָכִים par βασιλειῶν ou *regnorum*, il le traduisit plus exactement par *regum*.

Le premier livre parle des derniers jours d'Héli, de l'enfance et de la jeunesse de Samuel; il raconte les actions publiques de ce dernier comme juge et prophète, l'inauguration de la royauté parmi les Hébreux, l'histoire du règne de leur premier roi Saül, sa désobéissance à l'égard de Samuel, son hostilité vis-à-vis de David, son rejet devant Dieu et sa fin malheureuse.

Le second livre donne d'abord des détails sur les affaires publiques en Israël après la mort de Saül, le partage momentané du pouvoir entre David et Isboseth, fils de Saül, les guerres élevées entre eux, le meurtre d'Isboseth et l'élection de David en qualité de roi d'Israël. Puis il décrit les guerres de David contre les Philistins, la translation de l'arche d'alliance à *Jérusalem*, d'autres guerres contre les Moabites, les Ammonites, les Philistins les Syriens, les Amalécites, le crime de David, auteur de la mort d'Urie, la révolte de son fils Absalon et du Benjamite Séba. Il donne de courts renseignements sur quatre nouvelles guerres de David contre les Philistins, sur ses dernières paroles, les héros de son armée, le dénombrement du peuple qu'il ordonna, la peste qui en fut le châtiment et l'acquisition d'un terrain destiné à la construction du temple.

Le troisième livre raconte d'abord la dernière maladie de David, le projet avorté d'Adonias de s'emparer du trône; puis il décrit l'élévation de Salomon, son règne pacifique et brillant, sa sagesse extraordinaire, ses relations amicales avec le roi de Tyr, les avantages de sa marine commerciale, la splendeur de sa cour, ses dispendieuses constructions, celles du Temple surtout, l'oppression de ses sujets par la masse des impôts et des corvées, la faiblesse de Salomon vis-à-vis des femmes étrangères, sa chute, son idolâtrie. Puis vient le récit du schisme du royaume après la mort de Salomon, Roboam, fils de ce souverain, ne conservant sa royauté que sur Juda et Benjamin, les autres tribus élisant Jéroboam pour leur roi, et

formant le royaume d'Israël en face de celui de Juda.

A dater de ce moment l'histoire des deux royaumes est racontée parallèlement dans sa succession chronologique; elle est continuée dans le quatrième livre jusqu'à l'abolition du royaume d'Israël par Salmanasar; puis vient celle du royaume de Juda, subsistant seul jusqu'à sa destruction par les Chaldéens. L'histoire de chaque règne est racontée brièvement, sauf lorsqu'il s'agit de dispositions importantes relatives au culte ou de la vie publique des principaux prophètes, tels qu'Élie et Élisée.

La première question qui naît au sujet de ces livres est de savoir s'ils remontent tous à une même époque et proviennent d'un même auteur, ou si les deux premiers livres, ceux de Samuel, appartiennent à un autre temps et à un autre auteur que les deux derniers (livres des Rois).

On fait valoir pour la première opinion : 1° que dans la version d'Alexandrie les quatre livres n'ont qu'un seul titre, d'où il ressort que ces mêmes livres n'avaient aussi qu'un seul et même titre dans l'original hébreu et étaient désignés par là comme l'œuvre unique d'un seul et même auteur ;

2° Que ce n'est que dans le premier livre des Rois que l'histoire du règne de David est terminée, qu'il faut par conséquent que cette partie provienne en tout cas de l'auteur des livres de Samuel, parce qu'on ne peut admettre que celui-ci ait laissé l'histoire de David inachevée ;

3° Enfin que, de même que l'histoire de David, commencée à la fin du deuxième livre de Samuel, ne se termine qu'au commencement du premier livre des Rois, de même l'histoire d'Ochosias est partagée entre la fin du premier et le commencement du second livre des Rois ; et comme il est reconnu que cette dernière division n'est pas originaire, on peut en conclure que la première ne l'est pas.

Mais le titre de la version alexandrine des livres de Samuel ne prouve pas qu'il y en ait eu un correspondant dans l'original hébreu, comme serait מלכים ou ממלכות, parce que la version des Septante ne s'en tient pas toujours strictement à l'original quant aux titres et aux divisions des livres de la Bible, comme on le voit suffisamment quand elle divise en deux livres, auxquels elle donne un titre différent, chacun des livres d'Esdras et de Néhémie, qui, dans le texte hébreu, au temps d'Origène encore, ne formaient qu'un livre unique sous le titre d'*Esdras*.

Si les Septante agirent ainsi dans ce cas, rien ne les empêchait de mettre de côté, dans le livre de Samuel, le titre de שמואל et de le remplacer par celui de *livre des Rois* ou des *Royaumes*, parce que ce titre répondait beaucoup mieux à la teneur de ces livres, qui s'occupent principalement des règnes de Saül et de David.

Quant à l'objection que l'histoire de David est inachevée dans le second livre de Samuel, elle ne porte que sur une apparence. L'auteur de ce livre dit, en effet, tout ce qu'il voulait dire sur David; sans cela il n'aurait pu commencer le chapitre XXIII par ces mots : « Voici les derniers discours de David. » Celui qui aurait eu en pensée d'ajouter à son histoire du règne de David ce qui en est dit au commencement du premier livre des Rois n'aurait pu parler de cette façon. En outre, il est évident que, dans une histoire du règne de Salomon, on ne pouvait laisser de côté la manière particulière dont il monta sur le trône par l'intervention même de David et la façon dont son rival Adonias en fut éloigné, et que ce détail important appartenait beaucoup plus à l'histoire de Salomon qu'à celle de David. Enfin on peut difficilement com-

parer le commencement du second livre des Rois, mis en regard de la fin du premier, avec le commencement du premier placé en regard de la conclusion du second livre de Samuel. Dans le premier cas l'histoire d'Ochosias est coupée par le milieu, et le second livre des Rois renferme bien plus de détails sur ce règne que le premier, tandis que l'histoire du règne de David est complétement terminée, au moins dans l'intention de l'auteur, dans le second livre de Samuel.

En revanche, il y a des motifs très-graves pour faire admettre la division originaire des livres de Samuel d'une part et des livres des Rois d'autre part. On reconnaît déjà des traces de la captivité de Babylone, qui a commencé, dans le second livre des Rois, aux chap. 17, 18-20, et surtout vers la fin, tandis qu'il est impossible d'en rien découvrir dans les livres de Samuel. Puis la méthode historique diffère d'une manière frappante dans les deux ouvrages. Les livres des Rois prêtent une plus grande attention aux faits religieux et aux institutions du culte, exposent bien plus en détail la vie et les actes des Prophètes, et font en général bien plus ressortir le côté merveilleux de l'histoire théocratique que les livres de Samuël. Puis l'auteur des livres des Rois, même là où il entre dans les détails (1), a soin d'indiquer les écrits dans lesquels on peut trouver plus de renseignements encore sur les faits qu'il raconte, tandis que dans les livres de Samuel ces indications manquent totalement, quoique la concision du récit très-sommaire (2) serait une raison suffisante de donner des renseignements sur les sources qui pourraient le compléter.

(1) Cf. III *Rois*, 11, 41, ou I des *Rois* en hébreu.

(2) Par exemple, I *Rois*, 7, 15-17, ou I de *Samuel* en hébreu.

Enfin les livres des Rois se distinguent de ceux de Samuel par leurs nombreuses données chronologiques, tandis que dans les derniers on en trouve très-rarement, et qu'ainsi, par exemple, tandis que les années du règne de Saül ne sont pas même indiquées, l'auteur des premiers donne non-seulement la date exacte du règne de chaque roi de Juda et d'Israël, mais encore l'âge qu'avaient ces rois en montant sur le trône et le temps qu'ils vécurent. Ces faits ne permettent pas de considérer les livres de Samuel et ceux des Rois autrement que comme *deux ouvrages* historiques *primitivement distincts* et provenant de deux auteurs différents, et c'est ainsi que nous allons les envisager.

Et d'abord, quant à l'*auteur et à la date de la rédaction des livres de Samuel*, les Talmudistes (1), beaucoup de rabbins et d'anciens commentateurs chrétiens donnent pour auteur Samuel lui-même, tandis que d'autres n'attribuent à Samuel que les chapitres *1-24* et imputent le reste à Nathan et à Gad (2). Mais ces livres, tels que nous les connaissons, formant une œuvre une et complète, ne peuvent avoir été écrits ni par Samuel, ni par Nathan, ni par Gad; il faut qu'ils dérivent d'un temps postérieur. En effet, lorsqu'il est dit de la ville de Siclag qu'elle a appartenu aux rois de Juda *jusqu'à ce jour* (3), il est évident qu'au moment où écrit l'auteur les rois de Juda, opposés à ceux d'Israël, sont déjà des personnages historiques pour lui, et qu'ainsi le successeur de Roboam au moins devait occuper le trône de Juda. Or on ne voit pas dans les livres de Samuel de passage qui concorde à des temps postérieurs, tandis qu'on y rencontre des passages qui interdisent d'admettre une origine beaucoup plus ancienne.

(1) *Baba-Bathra*, fol. 14, *b*.

(2) Carpzow, *Introduction*, I, 213 sq.

(3) I *Rois*, 27, 6 (I *Sam.* hébr.).

Quand, par exemple, il est dit (I Rois, 5, 5, ou I Sam. hébr.) que les prêtres de Dagon, à Asdod, n'osèrent plus, *jusqu'à ce jour,* franchir le seuil du temple de Dagon, parce qu'ils virent à terre la tête et les mains des idoles brisées devant l'Arche d'alliance; ce passage ne permet pas de remonter à bien des siècles au delà des derniers jours d'Héli, puisque, d'après le livre des Juges, 16, 29, un temple de Dagon de cette époque n'était pas un bâtiment dont la solidité pût affronter des siècles. De même, quand il est dit des gens de Béroé qu'ils s'enfuirent à Githaïm et s'y établirent comme des étrangers, *jusqu'à ce jour* (1), on peut admettre que leur séjour, en qualité d'étrangers, ne dura pas bien des siècles, mais que ces étrangers, sans patrie, pensèrent aux propriétés qu'ils avaient perdues et profitèrent de la première occasion favorable pour les recouvrer. Si, d'après cela, les livres de Samuel sont nés après le schisme et après le règne de Roboam, on ne peut plus les attribuer à Samuel, Gad ou Nathan, et il faudra renoncer à savoir le nom de l'auteur.

Celui-ci ne dit nulle part de quelles sources il s'est servi; cependant on peut assez facilement l'inférer de quelques données des Paralipomènes. En effet il y est fait mention d'annales du règne de David, דִּבְרֵי הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד (2), et ailleurs (3) il est dit que l'histoire de David se trouve contenue dans le *livre du prophète Samuel*, et il faut certainement entendre par là les discours prophétiques de Samuel, qui renfermaient beaucoup de détails historiques, comme le livre de Jérémie, mais en plus grand nombre. Ces discours et ces annales doivent par conséquent être considérés comme les sources principales et les plus fécondes, sinon les sources uniques, des livres de Samuël.

Une autre question est de savoir si l'auteur a su profiter de ces sources de manière à constituer un récit suivi, logique et digne de foi; si les livres de Samuel sont véritablement un travail historique présentant de l'ordre et de l'unité. Non-seulement la critique rationaliste et négative des exégètes modernes a refusé catégoriquement ces qualités aux livres de Samuel, mais quelques exégètes orthodoxes eux-mêmes ont approuvé cette négation, probablement sans réfléchir aux conséquences de leur opinion. Ce n'est pas ici le lieu d'énumérer en détail tous les cas isolés où l'on prétend que certains faits sont répétés et racontés d'une façon contradictoire. Nous remarquerons en général qu'en comprenant ainsi les livres de Samuel, si l'on est conséquent, on ne peut continuer à ajouter foi à leur certitude historique, laquelle est sinon renversée, du moins ébranlée; car, si l'auteur raconte un seul et même fait deux fois comme deux faits différents et même contradictoires, ce qu'il y a de mieux à faire c'est de ne croire ni à l'un ni à l'autre de ces récits et de refuser au narrateur ou la volonté, ou la capacité, ou la volonté et la capacité de donner un récit certain ou probable avec les ressources qu'il avait sous la main. La critique négative est du moins assez intelligente pour apercevoir cette conclusion et assez honnête pour l'avouer, et par conséquent pour refuser toute croyance à de pareils récits. Contentons-nous d'un exemple qui, dès la plus haute antiquité, a été une pierre d'achoppement (1),

(1) II *Rois*, 4, 3 (ou II *Sam.*).

(2) I *Par.*, 27, 24.

(3) *Ib.*, 29, 29.

(1) Cf. *Ephræmi Opp.*, tome I, syr. et lat., p. 370.

et qu'on a résolûment relevé dans les temps modernes comme le signe infaillible d'une interpolation ou la preuve d'une contradiction évidente. C'est le passage du livre I des Rois (ou de Samuel), 17, 12 sq. C'est inutilement que Hävernick et d'autres disent qu'à dater du ch. 17 l'auteur a recours à une source nouvelle ou qu'à dater de cet endroit c'est un nouveau narrateur qui parle; car l'auteur devait chercher à tirer la vérité de sources qui pouvaient être diverses, et le second narrateur supposé devait rester d'accord avec le récit antérieur qu'il supposait, ou chercher à le mettre d'accord avec le sien, s'il ne voulait pas faire révoquer en doute sa propre véracité ou celle de son prédécesseur, ou celle des deux historiens ensemble. Du reste les faits au sujet desquels on a cru devoir recourir à l'une ou à l'autre de ces hypothèses ne sont pas tels qu'il faille nécessairement admettre que la relation de ces livres découle en général de plusieurs sources. Le chapitre qu'on attaque, comparé à ce qui précède, n'est pas tel non plus qu'il ne puisse pas provenir d'un même auteur; il forme au contraire le complément de toute la relation et ne peut être omis sans rendre en partie ce qui reste inintelligible. La principale objection tirée de ce que David paraît dans le camp israélite, non, ainsi qu'on aurait dû s'y attendre d'après ce qui précède, comme écuyer de Saül, mais sous le simple costume d'un berger, est résolue par l'observation formelle, faite 17, 15, que David, au moment où la guerre éclata contre les Philistins, retourna vers les troupeaux de son père (1).

Les talmudistes désignent comme *auteur des livres des Rois* (III et IV) le prophète Jérémie (1), et ils ont raison en ce sens qu'ils attribuent ces livres à un auteur très-postérieur à celui des livres de Samuel. Mais que ce soit précisément Jérémie, c'est ce qui résulte aussi peu de leurs données que la paternité de Samuel quant aux livres qui portent son nom, par cela seul que les talmudistes l'affirment. Il est vrai qu'il y a aussi des auteurs chrétiens (2), même parmi les savants modernes, qui ont attribué la rédaction de ces livres à Jérémie et cherché à établir cette opinion, par exemple Hävernick (3); *mais leurs* preuves ne sont nullement évidentes, et Keil a parfaitement démontré que tous les faits sur lesquels on s'appuie pour conclure à la paternité de Jérémie peuvent très-facilement s'expliquer en admettant un autre auteur; qu'au contraire Jérémie est positivement exclu comme rédacteur par le dernier chapitre et notamment par la conclusion du livre, dans laquelle on n'a nullement le droit de voir une addition étrangère (4). D'un autre côté, les auteurs qui, comme Huet (5), à tous les travaux d'Esdras ajoutent encore la rédaction des livres des Rois, sont en contradiction avec l'*époque* à laquelle ces livres *sont nés,* autant qu'on peut l'induire de ces livres eux-mêmes. Si en effet on ne nie pas arbitrairement, et pour soutenir une opinion préconçue, que l'auteur du livre est aussi celui de sa conclusion, ces livres ont *été écrits* par Evilmérodach, dans les dernières années de la captivité, il est vrai après la délivrance de Joachim, mais non après le retour de tout Israël de la

(1) Cf. Herbst, *Introd.*, II, I, p. 158, et, sur d'autres doubles récits des livres de Samuel, *Revue trim. de Théol.*, ann. 1846, p. 183.

(1) *Baba-Bathra*, fol. 15, *a*.

(2) Cf. Carpzow, *Introd.*, I, 243.

(3) *Introd. à l'Anc. Test.*, II, I, p. 171 sq.

(4) *Commentaires sur les livres des Rois*, p. XV sq.

(5) *Demonstr. evang.*, prop. 4, *de Libris Regum*, § 2.

terre d'exil; car sans cela cet heureux événement eût été certainement rappelé ici, aussi bien qu'il l'est à la fin des Paralipomènes et au livre d'Esdras.

On a voulu, il est vrai, déduire, de ce que dans ces livres il est dit que telle ou telle chose était de telle ou telle façon *jusqu'à nos jours*, la conséquence qu'ils ont été écrits plus tôt et avant le commencement de la captivité. Par exemple, quand il est dit que les vingt villes que Salomon donna au roi Hiram conservèrent le nom de *pays de Chabul jusqu'à ce jour* (1), ou que l'eau de Jéricho était restée, depuis le miracle qu'y avait opéré Élisée, salubre *jusqu'à ce jour* (2), ou que la capitale des Iduméens fut nommée Jectehel depuis la conquête par Amazias *jusqu'à ce jour* (3), etc., il est clair que tout cela a pu être vrai aussi bien pendant qu'avant la captivité, puisqu'il n'est dit nulle part que l'eau de Jéricho ait changé de nature, que les noms de Chabul et de Jectehel aient cessé d'être en usage. Il y a cependant deux passages qui semblent indiquer une rédaction antérieure à la captivité, savoir III Rois, 8, 8, où il est dit que les extrémités des barres servant à porter l'arche d'alliance se voyaient dès l'entrée du sanctuaire devant l'oracle et qu'elles y demeurèrent *jusqu'à ce jour*, et III Rois, 9, 21, où il est dit que Salomon rendit tributaires les autres habitants du pays et qu'ils le restèrent *jusqu'à ce jour;* car avec la captivité cessa le tribut, le temple de Salomon fut détruit, et l'arche d'alliance disparut. Mais il est à remarquer que le premier détail, relatif au pays de Chabul, paraît aussi dans les Paralipomènes (4), lesquels, on le reconnaît, furent écrits non avant, mais longtemps après la captivité, d'où il résulte que ces mots, *jusqu'à ce jour*, ne sont pas une preuve certaine de la rédaction d'un livre avant la captivité.

(1) III *Rois*, 9, 13.
(2) IV *Rois*, 2, 22.
(3) *Ib.*, 14, 7.
(4) I *Par.*, 5, 9.

Nous nous expliquons l'existence de cette annotation fréquente, dans les livres des Rois comme dans les Paralipomènes, par cela que les rédacteurs de ces livres copièrent littéralement les sources où ils puisèrent leurs renseignements et ne firent pas attention que ces mots n'avaient plus de valeur au moment où ils les transcrivaient.

Nous sommes d'autant plus porté à nous en tenir à l'opinion qui fixe la rédaction de ces livres à l'époque de la captivité qu'en admettant une rédaction antérieure nous serions obligé de ne voir dans une partie considérable du second livre qu'une addition étrangère et apocryphe, et que d'ailleurs le commencement même de la captivité est clairement indiqué, IV Rois, 17, 18-20. Nous devons, il est vrai, renoncer à vouloir citer le nom de l'auteur; mais personne ne verra dans cette circonstance une preuve de l'inexactitude du résultat obtenu et constaté tout à l'heure.

Les *sources des livres des Rois* sont très-souvent citées, par leurs auteurs, pour l'histoire de Salomon; ce sont les annales de son règne, סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (1), et pour l'histoire des Rois suivants les annales du royaume de Juda (2), סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה, quand il s'agit d'un roi de Juda, et des annales d'Israël, סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל (3), quand il s'agit d'un roi d'Israël. On peut se représenter ces annales comme des comptes rendus très-détaillés des événements contemporains, par cela seul qu'elles sont habituellement citées comme des sources dans lesquelles on peut apprendre à

(1) III *Rois*, 11, 41.
(2) *Ib.*, 14, 29; 15, 7; 23, 22, 46, et alias.
(3) *Ib.*, 14, 19; 15, 31; 16, 5, 14, 20, 27, etc.

connaître la vie et les faits de chaque roi d'une manière certaine et très-explicite. Outre ces annales l'auteur semble encore avoir mis à profit une histoire sommaire et abrégée des rois de Juda et d'Israël, extraite des annales, et c'est ce qui expliquerait les passages qui, dans leur forme actuelle, ne peuvent avoir été pris dans les annales des royaumes, ni avoir été écrits par l'auteur lui-même, parce qu'ils n'auraient pas de sens dans les annales et ne s'adapteraient pas au temps où vécut l'auteur, comme l'observation III Rois, 8, 8 (« et ils demeurèrent là jusqu'à ce jour »). On pourrait sans doute aussi admettre avec Keil que l'annaliste qui termina à la mort de Salomon l'histoire de son règne y avait ajouté cette observation (1) ; mais alors il faudrait renoncer à croire que les annales furent écrites en même temps que les événements qu'elles racontent ou peu de temps après, ce qui soulève de graves difficultés. Ainsi, par exemple, il est difficile de croire que le récit de la construction du temple de Salomon n'ait été admis dans les annales de son règne qu'après sa mort, et il est tout aussi difficile de croire que l'observation dont il s'agit n'ait été mise à sa place qu'après la mort de Salomon. On comprend très-facilement le fréquent accord des Paralipomènes avec les livres des Rois si on admet que des deux côtés on s'est servi de l'histoire sommaire (2).

L'*authenticité* des livres des Rois est hors de doute, que l'on considère les annales du royaume comme ayant été spontanément écrites par les prophètes ou comme des écrits rédigés officiellement par les מַזְכִּירִים royaux ; car, dans ce dernier cas encore, les annales ne peuvent avoir contenu que des renseignements vrais et certains, parce que c'était précisément la mission des מַזְכִּירִים de consigner immédiatement par écrit tout ce qui se passait. Que l'auteur de nos livres se soit servi avec fidélité et conscience de la source où il puisait surtout, et qu'il ait contrôlé la source accessoire qu'il avait à sa disposition en la comparant à sa source principale, c'est ce que constatent le caractère sérieux et le zèle qu'il manifeste partout. La comparaison impartiale qu'il fait de la conduite et du gouvernement de chaque roi avec la loi divine, le jugement sévère qu'il en porte, sans égard pour personne, doivent, sans *aucun doute*, être imputés à l'auteur, si l'on considère les annales comme des écrits officiels. Mais cela ne peut pas le moins du monde rendre l'auteur suspect, parce que moralement son but n'était pas de louer les uns ou de blâmer les autres, mais de prendre les actions de chacun telles qu'elles étaient et de les évaluer d'après leur rapport avec la loi.

La critique rationaliste *attaque leur* authenticité à cause des nombreux miracles qu'ils rapportent, surtout dans la vie d'Élie et d'Élisée ; c'est un résultat de la partialité du point de vue rationaliste, que nous n'avons pas à combattre ici.

Outre les secours que l'exégèse trouve dans les commentaires détaillés de la Bible en général, nous citerons, des temps anciens : Nicolas Serrarius, *Commentaria posthuma in libros Regum et Paralipomenon*, Lugduni, 1613 ; Moguntiæ, 1617 ; Gaspard Sanctius, *Commentaria in libros Regum et Paralipomenon*, Antwerp., 1624 ; Jacobus Bonfrerius, *Comment. in libr. Regum et Paralip.*, Tornaci, 1643 ; Franciscus de Mendosa, *Comment. in quatuor libros Regum*, Lugd., 1622 ; des temps plus modernes : *les Livres de Samuel expliqués*, par Othon Thénius, Leipz., 1842 ; *les Livres des Rois expliqués*, par le même, Leipz., 1849 ; au

(1) *Comment. sur les livres des Rois*, p. XXIII.
(2) *Voy.* PARALIPOMÈNES.

point de vue rationel : *Comment. sur les livres des Rois*, par Keil, Moscou, 1846.

WELTE.

**ROLLON**, duc des Normands. *Voyez* NORMANDS.

**ROMAIN**, *Pape* en 897, successeur d'Étienne VI, naquit à Galezza, en Toscane, ne régna que 4 mois et 23 jours, et mourut dans l'année de son élévation. L'histoire n'a rien conservé de ce Pape, à cause de la brièveté de son pontificat, qu'une lettre importante par laquelle il désapprouva la conduite inhumaine d'Étienne à l'égard du Pape Formose et abrogea le décret de son prédécesseur publié à cette occasion. Le Pape Étienne VI (d'autres disent Étienne VII), Romain de naissance, avait, en 897, peu après son intronisation, fait exhumer le cadavre de son prédécesseur, le Pape Formose, son ennemi personnel (1), et l'avait fait habiller et comparaître devant un pseudo-synode de ses partisans. Celui-ci avait instruit le procès de Formose, l'avait condamné, après avoir entendu un diacre chargé d'office de sa défense, et, ayant fait mutiler le cadavre, avait ordonné qu'il fût précipité dans le Tibre. Le prétexte qu'Étienne allégua pour justifier une conduite aussi inouïe, était que Formose avait, contrairement aux antiques usages de l'Église, échangé son siége épiscopal de Porto contre celui de Rome. Le véritable motif de l'abominable haine d'Étienne est probablement celui que donne Panvinius, à savoir que Formose s'était opposé à l'élévation d'Étienne au trône pontifical. Le conventicule d'Étienne alla jusqu'à déclarer nuls les Ordres conférés par Formose aux prêtres et aux évêques de son temps. Le Pape Romain abrogea ces injustes décrets de son prédécesseur et ratifia tous les actes de Formose. Le Pape Jean IX rendit encore un solennel hommage à Formose, dans le synode réuni à cette fin en 898, qui annula tous les actes d'Étienne concernant son prédécesseur.

DÜX.

**ROMAINS** (ÉPITRE AUX). *Voyez* PAUL (S.).

**ROME.** L'impression que Rome produit sur l'étranger qui la visite est toute différente suivant qu'il la contemple en païen ou en Chrétien; elle est lamentable chez l'un, elle est toute d'enthousiasme chez l'autre. L'un parcourt tristement une ville de tombeaux ; il n'avance qu'à travers les ruines du passé, dont toute vie s'est évanouie; son regard s'attache aux restes gigantesques d'un temps qui n'a plus aucun rapport avec le présent. L'autre se sent saisi de l'esprit même qui anima la ville éternelle dès son origine et qui continue à s'y épanouir dans toute sa vigueur. Qu'il parcoure les sombres voies des catacombes (1), que du haut de Saint-Pierre *in Montorio* il laisse planer son regard sur les tours et les coupoles innombrables qui couronnent les églises depuis la plus humble chapelle jusqu'au dôme de Saint-Pierre, partout il trouve la réalisation des paroles de S. Charles Borromée : « C'est bien véritablement ici la ville dont le sol, les murailles, les autels, les églises, les tombeaux, chaque pierre, le moindre vestige, pénètrent le cœur de la sainte terreur qu'éprouvent tous ceux qui visitent avec les yeux de la foi les lieux saints. » A la place des empereurs, dont les légions soumirent jadis le monde, règnent les pacifiques successeurs de Pierre, dont les missionnaires, les confesseurs, les martyrs soumettent les habitants de la terre, non au joug des Papes, mais à la loi de

(1) *Voy.* FORMOSE.

(1) *Voy.* CATACOMBES.

Celui dont les Papes s'honorent d'être les premiers et les plus humbles serviteurs. La prison Mamertine s'est transformée en un temple que remplissent les chefs-d'œuvre de l'art, les splendeurs de la sainteté, les perpétuels élans de la piété des fidèles. A ce point de vue un Dictionnaire de Théologie catholique peut donner à l'article ROME une place plus étendue que ne ferait un simple Dictionnaire de la conversation.

*Topographie de Rome.* — L'observatoire du collége Romain, centre de la ville actuelle, marque 41° 53′ 54″ de latitude nord et 10° 9′ 30″ de longitude est. Entre les hauteurs du *monte Mario*, du Vatican et du Janicule, à droite, du *monte Pincio* et des sept anciennes collines, à gauche, coule le Tibre, large d'environ 67 mètres et formant deux grandes courbes. Parmi ces collines le sommet de l'Aventin a 91 mètres au-dessus du niveau moyen du fleuve, 28 mètres de plus que le Pincio, 7 de moins que le sommet du Janicule, dans la villa Corsini. Le terrain de la rive droite s'est formé, sous l'action des courants de la mer et des éléments volcaniques, de dépôts apportés par les eaux découlant des montagnes voisines. Il en est résulté le tuf ou travertin, qui est la pierre prédominante du sol de la rive gauche du fleuve.

Une particularité du climat de Rome est l'*aria cattiva*, air insalubre, qui rend le séjour de Rome dangereux pendant les chaleurs de l'été. Les anciens le connaissaient déjà, comme le prouvent les autels dédiés à la Fièvre, les bocages et les temples dédiés à Méphitis sur le mont Esquilin, et la peste, *lues*, dont Tite-Live parle souvent. L'humidité, la stagnation de l'atmosphère peuvent en être la cause, car on sent rarement l'*aria cattiva* dans les rues étroites, qui sont incessamment en mouvement, d'où s'élève la fumée de nombreuses cheminées, tandis qu'on en est plus facilement atteint sur des places vastes et solitaires, comme celles d'Espagne et de Saint-Pierre. Des vêtements chauds, des précautions contre les refroidissements du matin et du soir, précautions qui facilitent l'activité des pores, protégent contre l'influence de l'*aria cattiva*. C'est pourquoi aussi, là où règne cet air insalubre, le sommeil est plus dangereux que la veille.

*Histoire.* — Romulus fonda, sur le mont Palatin, où peut-être se trouvait plus anciennement *déjà un ermitage* pélasgique, le jour de la fête de Palès, déesse des bergers, 21 avril 752 ou 753 avant J.-C., une ville à laquelle il donna son nom et que sa forme fit appeler *Roma quadrata*. Sur le mont Quirinal se trouvait située une ville sabinienne. Les deux villes se rapprochèrent dans la vallée formée par le mont Esquilin et le mont Célius, qui fut *appelée Subura* et qui devint la *partie la plus* animée de Rome. Elle fut agrandie par Servius Tullius. L'incendie qui suivit l'invasion des Gaulois détruisit toute la ville, sauf le Capitole et quelques maisons du mont Palatin. Les habitants rebâtirent leurs maisons chacun comme il le put, et de là des rues étroites et tortueuses, interrompues seulement par des temples, qui s'élevèrent durant les guerres italiques, par des aqueducs et des routes militaires larges et spacieuses, dont la première fut la voie Appienne (312 av. J.-C.). — Ainsi Rome aux sept collines, *urbs septicollis*, se développa insensiblement et devint peu à peu, par la courageuse activité de ses habitants, qui placèrent le monde sous leur joug, la ville éternelle, *urbs æterna*. Après la seconde guerre punique de nombreux édifices, plus grands et plus somptueux, l'embellirent de jour en jour.

Ainsi Métellus (149 av. J.-C.), du

butin fait sur les Macédoniens, bâtit le temple de Jupiter Stator et de Minerve, se servant pour la première fois de marbre dans les édifices de Rome. Néanmoins le marbre ne s'impatronisa, avec toute la magnificence qui s'y rattache, qu'après la soumission de l'Asie, quoique, du temps de Pompée et de César, époque où la ville s'agrandit rapidement, on l'employât surtout pour les édifices publics, et que Lucius Crassus fût le premier qui n'hésita pas à dépenser 200,000 francs pour orner sa maison de six colonnes symétriques en marbre. Malgré tout cela Auguste put se vanter d'avoir trouvé une ville de briques et d'avoir laissé une ville de marbre. Sous son règne la population fut au moins de 1,300,000 habitants (les 8,000,000 admis par Juste Lipse manquent de toute espèce de preuve historique), la moitié libre, l'autre moitié esclave. Le centre de la ville était la vallée qui s'étend de la colline du Capitole à celle du Palatin, et là s'élevèrent des temples à côté des temples, des basiliques, des tribunaux, de vastes forums pour les réunions populaires, tous plus grandioses, plus magnifiques les uns que les autres. Déjà Jules César avait dépensé près de 20,000,000 de francs pour acheter les maisons où devait s'élever son forum.

Auguste divisa Rome en 14 régions (les 14 *rioni* actuels sont d'origine papale et n'ont pas de rapport avec les premières). Le cinquième successeur d'Auguste, Néron, dépassa de beaucoup, par la grandeur et la splendeur de ses travaux, le premier empereur; mais dans sa folie il finit par y mettre le feu. Les trois plus belles régions de la ville furent entièrement consumées, sept furent plus ou moins endommagées, les quatre régions les plus éloignées seules demeurèrent intactes au milieu des ruines du passé.

Depuis Domitien jusqu'à Alexandre Sévère, dont le célèbre *Septizonium* ne fut abattu qu'au seizième siècle, la puissance que les empereurs exercèrent dans le monde leur servit à embellir à l'envi le siége de leur empire, qu'Agrippa enrichit des Thermes.

La translation du siége de l'empire à Byzance ne nuisit point au développement matériel de l'ancienne capitale du monde.

Mais bientôt descendirent du Nord les invasions qui dévastèrent Rome et le reste de l'empire d'Occident. Une contribution de 5,000 livres d'or et de 30,000 livres d'argent, qu'Alaric, roi des Goths, imposa, en 408, à Rome, et pour le payement de laquelle il fallut fondre les statues et les ornements les plus précieux des temples, ne détourna pas de la ville le pillage et l'incendie, qui vinrent la désoler deux ans plus tard. Au bout de 85 ans les trésors des églises et des palais, et entre autres le chandelier d'or que Titus avait apporté du temple de Jérusalem, tombèrent entre les mains des Vandales. Léon le Grand, en se présentant à Attila, put seul sauver la ville du feu que les Barbares s'apprêtaient à y mettre. En revanche Théodoric, roi des Ostrogoths, et Amalasonthe, sa fille, s'appliquèrent à conserver Rome. Mais la lutte des Byzantins contre les Goths, durant laquelle Bélisaire fit précipiter sur l'ennemi les statues du mausolée d'Adrien (aujourd'hui le château Saint-Ange), six invasions successives, opérées tantôt par les Romains, tantôt par les Barbares, remplirent de nouveau Rome de ruines et de misères. D'ailleurs, à mesure que le Christianisme se consolidait, les restes du paganisme devaient insensiblement disparaître. La famine, les inondations, la grande peste qui éclata sous Grégoire Ier, contribuèrent à dévaster la malheureuse cité. Ce que les Vandales et les Goths, et le temps et les éléments épargnèrent, fut détruit

dans la guerre civile des barons et de leurs vassaux.

Sous Grégoire VII, à la suite d'une double occupation de Rome par l'empereur Henri IV, le feu continua l'œuvre de destruction. La conquête de Robert Guiscard fut plus dévastatrice encore, l'incendie dévora d'abord presque toutes les habitations depuis la porte Flaminienne jusqu'au Champ de Mars, plus tard les quartiers qui s'étendent de Saint-Jean de Latran au Colisée, et probablement ceux qui comprenaient les monts Célius et Aventin, aujourd'hui encore inhabités. Rien, dit Hildebrand de Tours, au commencement du douzième siècle, dans une élégie sur la ville éternelle,

Non, rien n'égale Rome ; elle n'est qu'une ruine.

En 1257 le sénateur Brancaléone allait faire raser cent quarante monuments antiques, que les barons avaient changés en châteaux forts, comme il en avait déjà fait démolir beaucoup d'autres, si la noblesse ne l'avait renversé au moment de l'exécution.

Au commencement du quatorzième siècle, à la peste, aux tremblements de terre s'ajouta la translation de la résidence des Papes à Avignon pour diviser, désoler, dépeupler, ruiner de toutes façons cette indestructible cité. Ce fut alors qu'un légat mit en vente les pierres du Colisée, dont on bâtit un four à chaux. Boniface IX, de retour à Rome, tâcha de rétablir quelque ordre; mais survinrent trente années de sécheresse, qui ne permirent aucun essai de restauration. Martin V arracha quelques églises à une inévitable perte. Nicolas V commença à bâtir le palais du Vatican. Pie II s'opposa énergiquement à la destruction complète des antiquités de Rome. Sixte IV, auquel le roi de Naples fit comprendre le danger des rues étroites et tortueuses qui entouraient le château Saint-Ange, les élargit, malheureusement aux dépens des monuments de l'antiquité. Alexandre VI, qui joignait les vices les plus odieux au sentiment de ce qui est noble et grand, déploya une rare activité pour embellir sa capitale. Sous Léon X le Champ de Mars fut repeuplé ; s'il avait vécu plus longtemps il aurait ordonné des fouilles méthodiques en place des recherches ruineuses et maladroites qu'on entreprit après lui. L'occupation de Rome par les troupes impériales entrava tout effort qui aurait pu tourner à l'avantage de la ville. Pie III condamna à la peine de mort les destructeurs des anciens monuments. Pie IV et Grégoire XIII commencèrent ce que Sixte V accomplit dans d'incomparables proportions, quoique ses embellissements se fissent souvent aux dépens d'antiquités vénérables, telles que le *Septizonium* de Sévère et le vieux *Patriarchium*. A dater de Sixte-Quint tous les Papes prirent à cœur d'embellir Rome et de conserver ses trésors artistiques. Il faut déplorer plutôt que blâmer les sacrifices trop fréquents qu'ils firent au goût de leur siècle, qui n'était pas favorable à la conservation des antiquités. La révolution française vint à son tour appauvrir et dépouiller Rome. Durant la première occupation des Français la population diminua d'un tiers ; puis elle se releva, après le retour de Pie VII, et monta à la fin du pontificat de Grégoire XVI à 170,000 âmes. Tous les Papes, depuis Pie VII, s'appliquèrent aux travaux de restauration. Léon XII seul dépensa, durant le court espace de son règne, 750,000 scudi pour les fouilles du Forum romain, sans obtenir aucun résultat, parce que la dépense avait eu en même temps pour but d'occuper une foule de pauvres désœuvrés. L'anarchie qui régna à Rome durant les années 1848-49 fut heureusement trop éphémère pour porter un préjudice notable aux trésors artistiques que Ro-

me possède encore et aux monuments d'une éternelle beauté qu'elle conserve, et que l'armée française, assiégeant Rome en 1849, sous le commandement du général duc de Reggio, pour rétablir le Pape Pie IX sur son trône, sut religieusement préserver de toute atteinte sérieuse.

*Histoire de Rome politique.* — Après huit siècles et demi la domination de la petite ville que Romulus avait fondée sur le mont Palatin s'étendait sur les pays les plus riches et les peuples les plus civilisés des trois parties du monde connu. Rome s'était fortifiée sous sept rois, au dedans par de sages institutions, au dehors par d'heureuses guerres et d'habiles alliances. Le septième roi, Tarquin le Superbe, fut chassé par les nobles, qui constituèrent le sénat, mirent deux consuls à leur tête et attirèrent à eux la puissance souveraine. Ces patriciens, distincts du vulgaire (*plebs*), et formant exclusivement le peuple, *populus*, se signalèrent par leur sagesse dans le conseil, par leur dévouement dans la guerre, par la hauteur de leurs sentiments héroïques. Longtemps Veïes l'Étrusque fut un ennemi dangereux pour Rome; au bout d'une guerre de dix ans elle succomba. Tout à coup un immense péril mit en question l'existence de Rome : elle fut envahie par les Gaulois sénonais. Marcus Manlius et surtout Marcus Furius Camillus la sauvèrent, celui-ci non-seulement en vainquant les Gaulois, mais en empêchant l'émigration vers Veïes et en conseillant aux Romains de rebâtir leur ville avec les pierres de Veïes détruite. Dans la lutte qui suivit, et où les plébéiens voulurent conquérir l'égalité des droits, les patriciens disputèrent pied à pied un droit après l'autre, une dignité après l'autre. La loi qui rendit le pontificat et l'augurat abordables aux plébéiens acheva de leur procurer l'égalité des droits, que leur assura la nouvelle division des centuries. Malgré ces dissensions intestines les Romains vinrent à bout des Latins, des Herniques, des Acquiens, puis des Samnites, des Étrusques, des Gaulois. Tarente seule, dans toute l'Italie, résista. Pour se défendre les Tarentins appelèrent à leur secours Pyrrhus, roi d'Épire. Victorieux d'abord près d'Héraclée, il fut, quatre ans plus tard, battu, et en 260 avant Jésus-Christ toute l'Italie reconnut l'empire de la ville de Romulus, depuis les Gaules cisalpines jusqu'à l'extrémité méridionale de la Péninsule.

Alors Rome jeta un œil d'envie sur la Sicile voisine que dominait Carthage; trois guerres avec cette puissante ville de commerce remplirent l'histoire de Rome durant un demi-siècle. La première de ces guerres, dites Puniques, où parut la première flotte des Romains, se termina par la renonciation de Carthage à la possession de la Sicile. Durant la paix Rome s'empara de la Sardaigne et de la Corse, ce qui amena la seconde guerre Punique.

Après la bataille de Cannes Rome semblait perdue; mais le sénat et le peuple rivalisèrent de patriotisme et furent indomptables dans leur courage. Ils sauvèrent Rome. Après seize ans de lutte Carthage succomba à la bataille de Zama, remportée sur Annibal par le grand Publius Cornélius Scipion.

Les Carthaginois furent contraints d'accepter la troisième guerre, provoquée par Caton, qui ne cessait de répéter au sénat qu'il fallait que Carthage fût anéantie. Sa destruction définitive, après une héroïque défense, fut accomplie par Scipion le Jeune (150 av. J.-C.). Le littoral africain devint une province romaine. Antérieurement à ce succès Rome avait été en guerre avec les rois de Macédoine et de Syrie, avec l'Espagne et les Liguriens. La guerre qu'elle fit à Philippe de Macédoine et à son

allié, le roi d'Illyrie, rapporta un si riche butin que les Romains furent affranchis d'impôts et les deux royaumes changés en provinces romaines. La Grèce subit le même sort après que Mummius, l'année même où tomba Carthage, eut ruiné Corinthe. Sparte et Athènes seuls demeurèrent libres. Pergame passa sous le sceptre des Romains par le testament de son dernier roi, ainsi que l'Espagne, après une opiniâtre résistance. Marius défit les Cimbres et les Teutons, qui avaient inondé l'Italie; Sylla mit fin à la guerre sociale; bientôt Marius et Sylla se disputèrent l'empire, la guerre civile éclata et se termina par le bannissement de Marius. Ce fut le commencement des dissensions intestines, dans lesquelles les chefs succédèrent aux chefs, Marius le Jeune, Pompée, Jules César, Crassus, Antoine, Octave, tantôt unis, tantôt se livrant de sanglantes batailles à la tête de troupes nombreuses et acharnées. Cependant, dans l'intervalle de ces guerres fratricides, Mithridate avait été vaincu, la Judée rendue tributaire, la Syrie et la Phénicie réduites en provinces, la Gaule soumise, les Parthes combattus avec des chances diverses. La dernière des batailles livrées par les Romains aux Romains fut celle d'Actium (31 avant J.-C.). Antoine se tua, Octave demeura seul maître de l'empire; l'acheteur, dont Jugurtha avait parlé dans son mépris pour la vénalité des Romains, était trouvé. Les institutions et les dénominations politiques continuèrent à être républicaines, mais l'État fut désormais au pouvoir d'un seul, portant le nom d'*imperator*, unissant en sa personne l'autorité militaire et l'autorité judiciaire, et faisant du sénat l'instrument flexible de sa puissance souveraine.

Cependant le gigantesque empire était encore insatiable de conquêtes. Il s'annexa l'Éthiopie, la Rhétie, la Norique, la Dalmatie; il s'étendit vers l'Allemagne; l'Angleterre ne lui parut pas hors de portée. Les quatre premiers successeurs d'Octave, qui avait reçu le surnom d'Auguste, se signalèrent par une abominable dépravation et une révoltante cruauté. La race des Césars s'éteignit dans Néron. Le nom des Césars, survivant dans l'histoire pour désigner les empereurs (1), fut uni à celui d'Auguste. Flavius Vespasien commença une série de princes plus dignes du trône, interrompue seulement par le sanguinaire Domitien, frère de Titus. Parmi les princes qui honorèrent la pourpre Trajan soumit la Dacie et la Mésopotamie, Adrien porta les limites orientales de l'empire jusqu'à l'Euphrate, Marc Aurèle fit d'heureuses campagnes contre les Marcomans et les Quades. Avec lui l'empire romain atteignit son apogée. A l'incrédulité, qui remontait aux jours de Jules César, se joignit son inséparable compagne, l'immoralité; elle fit d'affreux ravages dans tous les rangs de la société et dévora en peu de temps toutes les forces vives de l'empire. Bientôt le sénat, la garde prétorienne, que Septime Sévère avait portée à 50,000 hommes, l'armée disposèrent de la puissance souveraine. On continuait à faire avec des alternatives de succès et de revers la guerre aux Germains, aux Goths, aux Perses. Claude II, Aurélien, Tacite, Probus (268-282), supérieurs à leurs prédécesseurs, purent encore empêcher les progrès menaçants de l'ennemi. La puissance intérieure de l'empire, déjà si affaiblie, le fut davantage encore par les persécutions ordonnées contre les Chrétiens et dont la plus cruelle fut celle de Dèce et de Dioclétien. Après Dioclétien et Maximien les Césars s'opposèrent aux Césars; le dernier d'entre eux fut vaincu en 323 par Constantin, qui

(1) *Cæsar, Kaiser*, empereur.

demeura seul maître. S'il fortifia l'empire en adoptant le Christianisme il l'affaiblit en en transférant le siége à Byzance, en multipliant les fonctionnaires, et, comme conséquence nécessaire, les impôts. Parmi ses successeurs Julien fut vainqueur des Allemands et des Franks, Valens des Gaulois et des Bretons, Gratien à son tour des deux premiers de ces peuples. Théodose le Grand eut à lutter contre des rivaux pour maintenir sa domination souveraine. Il la partagea plus tard entre ses deux fils, Honorius et Arcade : au premier il assigna les provinces de l'Occident (y compris le nord de l'Afrique); au second, les provinces de l'Orient, et dès lors l'empire d'Orient et l'empire d'Occident subsistèrent l'un à côté de l'autre durant mille ans, se disputant constamment la prédominance (1).

Honorius établit le siége de l'empire d'Occident d'abord à Milan, puis à Ravenne. Sous son règne l'Italie fut ravagée par les Goths, l'Espagne fut occupée par les Vandales; les Allemands, les Franks et les Bourguignons s'établirent dans les provinces du Nord ; il fallut renoncer à la Grande-Bretagne.

Valentinien III ne fut qu'un instrument entre les mains de sa mère Placidie. Sous son règne les Vandales s'emparèrent de l'Afrique, les Huns s'avancèrent jusqu'aux portes de Rome. Sa veuve Eudoxie, voulant se venger de Pétrone Maxime, qui l'avait forcée à l'épouser, appela Genséric d'Afrique à son secours. A Valentinien, assassiné en 455, succédèrent en 21 ans sept empereurs, dont le dernier, Romulus Augustule, renonça à l'empire à Ravenne, en faveur du Rugien Odoacre, qui prit le titre de roi. L'Ostrogoth Théodoric vainquit Odoacre et se soumit toute l'Italie. Justinien envoya contre le successeur de Théodoric ses généraux Bélisaire et Narsès, afin de reconquérir la Péninsule. Ils réussirent, et un exarque résidant à Ravenne exerça l'autorité au nom de l'empereur. Bientôt, cependant, appelés, dit-on, par Narsès (Baronius en doute), les Lombards envahirent la haute Italie et fondèrent dans la basse Italie plusieurs duchés; Naples, Amalfi et Gaëte se transformèrent en républiques; le domaine de l'exarque se restreignit au littoral qui s'étend le long de l'Adriatique, aux Marches et à Rome. Mais déjà Grégoire II (715-731), résistant aux ordres iniques de l'iconoclaste Léon III et aux violences de l'exarque, parvenait à se déclarer indépendant dans Rome, seize autres villes et sept cités de la campagne de Rome ayant reconnu et proclamé le chef de l'Église leur souverain temporel.

L'empire d'Occident s'était éteint, lorsque Charlemagne, en 800, ramena sur son siége le Pape Léon III que les Romains révoltés en avaient chassé. Charlemagne se trouvant le jour de Noël devant l'autel des SS. Apôtres Pierre et Paul, le Pape Léon lui posa la couronne impériale sur la tête, et, aux cris de joie d'une foule immense, le salua empereur des Romains, titre que, dix ans plus tard, le souverain de Byzance, Michel Ier, reconnut. Ainsi fut rétabli l'empire d'Occident, attaché non à un peuple, mais à une personne, dont le couronnement en qualité de chef temporel de la Chrétienté devait demeurer réservé au chef spirituel de l'Église comme il en était émané la première fois. Avec la restauration de l'empire naquit la grande idée des deux pouvoirs, dont la réalisation devait assurer la dignité des peuples, la liberté et les droits des individus. Ces droits, cette liberté, cette dignité souffrirent toutes les fois que le glaive temporel prétendit émousser le glaive spirituel. Le reste de l'histoire de l'empire d'Occident, dans son existence

(1) *Voy.* Grec (empire).

dix fois séculaire, appartient à l'histoire d'Allemagne (1).

Celui qui voudrait présenter un tableau fidèle de l'antique Rome devrait commencer par ses *forums* (2), qui exerçaient une influence si variée et si décisive sur la vie civile et politique des Romains. Celui qui veut donner un aperçu de la Rome nouvelle doit commencer par ses ÉGLISES, qui toutes rappellent plus ou moins directement une période de dix-huit siècles.

On évalue communément à 365 les églises de Rome. Au point de vue de l'exactitude statistique ce chiffre est erroné. Plusieurs vieilles églises disparurent au temps de l'occupation des Français, par suite soit des embellissements opérés, soit des fouilles entreprises à cette époque. Toutefois ce chiffre ne peut avoir sensiblement diminué. Il est peu de ces églises auxquelles ne se rattache un souvenir de l'histoire, un événement remarquable, la mémoire d'un personnage éminent, d'une figure consacrée par le respect des générations chrétiennes, sans parler des merveilles artistiques que renferment un grand nombre de ces temples.

Parmi toutes ces églises on remarque tout d'abord, par leur ancienneté, leur grandeur, leur richesse, leur importance et leur autorité dans l'histoire, les *cinq basiliques patriarcales*, qui, avec Sainte-Croix de Jérusalem et Saint-Sébastien, constituent les sept églises dont on ouvre les portes au commencement des années jubilaires, qu'on ferme à la clôture du jubilé, et qui sont visitées comme stations par les pèlerins.

Neuf autres églises sont des collégiales ; 50 églises, y compris les basiliques et les collégiales, donnent leur titre à 50 cardinaux-prêtres, et 16 autres à autant de cardinaux-diacres. (Les 6 cardinaux-évêques sont à la tête des 6 diocèses suburbicaires.)

Une bulle de Léon XII restreignit au nombre de 54 les 81 anciennes *églises* paroissiales de Rome. Quelques-unes d'entre elles, quoique paroisses, sont des titres cardinalistes. Il est difficile de décider si, non pas d'après l'architecture, mais d'après la date de leur origine, c'est Saint-Pierre aux Liens, Sainte-Pudentienne ou une autre église qui est la plus *ancienne de toutes*. Celle de Saint-Pierre aux Liens fut, dit-on, consacrée en 126 par Alexandre I^er^. Il est plus certain que celle de Sainte-Pudentienne fut consacrée en 145 ou 162. Après celles-ci fut bâtie, par Calixte I^er^, en 224, Sainte-Marie *in Trastevere*, la première qui fut dédiée à la sainte Vierge. Nous allons indiquer, en suivant une quadruple catégorie, les *églises les plus remarquables de Rome* :

1° Les cinq églises patriarcales ;

2° Les églises avec un titre de cardinal-prêtre ;

3° Les églises avec un titre de cardinal-diacre ;

4° Les autres églises remarquables.

I. ÉGLISES PATRIARCALES.

1. La mère de toutes les Eglises de la ville et du monde, le siége spécial du chef de l'Église, est l'*église de Saint-Jean de Latran*, nommée au moyen âge *Basilica Salvatoris, Basilica Constantiniana*, parce que le palais de l'empereur Constantin se trouvait tout auprès, palais dont il fit cadeau aux Papes en même temps qu'il fonda l'église. Elle ne reçut le nom de Saint-Jean que du Pape Lucius II, vers 1144.

Dans le palais attenant demeuraient, au moyen âge, les Papes ; ils étaient intronisés dans cette église ; elle était comme la prunelle de leurs yeux ; ils l'enrichirent des plus insignes reliques,

(1) *Voy.* GERMANIQUE (empire).

(2) Outre le forum principal (*Campo Vaccino* aujourd'hui), on comptait les forums de Jules César, d'Auguste, de Nerva et de Trajan ; e forum *boarium*, le forum *piscarium*, etc.

des objets les plus précieux en or, en argent, en pierreries. Sergius III (904-911) la reconstruisit. Sous Clément V, qui transféra sa résidence à Avignon, elle fut incendiée tout entière, sauf la chapelle *Sancta sanctorum*, où l'on conservait autrefois les chefs des saints Apôtres Pierre et Paul. Les successeurs de Clément V firent beaucoup pour cette église, parfois aux dépens des restes de l'antiquité. Sa restauration, dans l'état où elle se trouve actuellement, date de Pie IV, qui fit couvrir par Michel-Ange la nef principale de sa riche toiture dorée. Elle ne fut terminée que par Clément XII, qui en fit construire la façade et créa la magnifique chapelle des Corsini. Elle a cinq nefs et une longueur de 73 mètres. La chapelle la plus riche par le choix des pierres rares et précieuses, et par les quatre colonnes de bronze doré provenant du temple de Jupiter Capitolin (la légende les fait venir du temple de Salomon), est celle de la famille Borghèse. La famille Torlonia en a fait disposer une également magnifique, dans les temps modernes. Parmi les nombreux tableaux de prix qu'elle offre à l'admiration des visiteurs, ceux-ci s'arrêtent volontiers en face d'un portrait de Boniface VIII, par Giotto. C'est de la loge de la façade que, le jour de l'Ascension, le Pape donne la bénédiction. Cinq conciles œcuméniques, quatorze conciles provinciaux (le dernier eut lieu sous Benoît XIII) ont été célébrés dans cette église. Le cardinal-vicaire y procède aux ordinations. On voit beaucoup de restes remarquables de l'ancien édifice dans le cloître attenant à l'église.

2. *Saint-Pierre du Vatican.* L'empereur Constantin fit bâtir, à la place du petit oratoire que le Pape Anaclet avait fondé sur le tombeau de S. Pierre, une basilique, appelée de son nom *Constantiniana;* d'après son rang, *Augustissima;* d'après la porte par laquelle les pèlerins allaient visiter les saintes reliques, *Limina Apostolorum*. Une bulle de Benoît XIII, de 1726, l'appelle, dans sa forme actuelle, *Urbis et Orbis Ecclesiarum speculum et decus.*

La richesse des objets rares et précieux destinés au culte qui se sont entassés avec le cours des siècles dans cette basilique n'a peut-être été surpassée que par celle qui s'était accumulée dans l'église de Sainte-Sophie à Constantinople (1). Nicolas V voulut rebâtir Saint-Pierre; mais ce fut Jules II qui confia au Bramante le plan de la nouvelle église, destinée à être infiniment plus grande que l'ancienne. Le 6 avril 1506 le Bramante en posa la première pierre près du pilier de Sainte-Véronique (chacun des 4 piliers sur lesquels repose la coupole est aussi grand que l'église des Trinitaires près des 4 fontaines). Jules II vit s'élever les 4 piliers, ainsi que le cintre qui devait porter la coupole. Sous Léon X les travaux furent dirigés par Julien Gamberti de San Gallo, par le Dominicain Joconde de Vérone (Giocundo) et par Raphaël. Ils fortifièrent les piliers et transformèrent la croix grecque de Bramante en une croix latine. Le neveu de San Gallo revint, sous Paul II, au plan du Bramante; au bout de douze années ce plan fut modifié de nouveau par Michel-Ange, à qui est due la coupole dont les surprenantes dimensions égalent celles du Panthéon. Son successeur fut, sous Pie IV, Barrozi, surnommé Vignola, auquel succéda, sous Grégoire XIII, della Porta. La première messe solennelle fut chantée dans la chapelle Saint-Grégoire, le 12 février 1578, par Grégoire XIII. Sixte V

(1) *Voir* un aperçu de ces trésors, au commencement du treizième siècle, dans l'*Histoire d'Innocent III*, t. II, p. 191, de Hurter.

fit reprendre les travaux avec une nouvelle activité par Fontana, et, le 14 mai 1590, la coupole fut achevée jusqu'à la lanterne. Sous le règne très-court de Grégoire XIV l'intérieur de la lanterne fut terminé; l'extérieur le fut sous le règne de Clément VIII, en 1603.

Paul V ayant manifesté le désir d'élargir la base de l'église, l'architecte Carlo Maderno revint au projet de la croix latine, plus utile et incomparablement plus belle (telle qu'elle est aujourd'hui). Le 21 février 1606 on commença à démolir l'ancien bâtiment, et, le 7 mai de l'année suivante, on posa, à une profondeur de 60 palmes, la première pierre de la nouvelle basilique. Au bout de cinq ans le péristyle, audessus duquel se dressent les statues gigantesques du Christ et des douze Apôtres, fut terminé. Urbain VIII fit fondre, avec la toiture de bronze du Panthéon, les colonnes torses du baldaquin et le baldaquin lui-même qui s'élève au-dessus du maître-autel. Ce baldaquin est plus haut que le palais Farnèse, le plus élevé des palais de Rome, et le 19 novembre 1626, anniversaire de la dédicace de la basilique constantinienne par Sylvestre I$^{er}$, le Pape procéda solennellement à la dédicace de toute la basilique. Alexandre VII posa à l'extrémité orientale de la nef la chaire de S. Pierre, entourée de statues et d'ornements symboliques de la plus grande richesse, et au dehors il fit construire les deux colonnades grandioses qui, des deux extrémités de la place, aboutissent au péristyle de l'église. Pie VI fit ajouter une sacristie en rapport avec la magnificence de l'ensemble. Voici les dimensions de l'édifice :

Longueur depuis la porte d'entrée jusqu'à la chaire de S. Pierre. 192 mètres
Largeur de la nef transversale. . . . . . . . . . . . . 143 »
Hauteur depuis le pavé jusqu'au sommet de la croix. 136 mètres
Et celle de la voûte sous clef. . . . . . . . . . . . . 48 »

Jusqu'en 1694, sans compter par conséquent la nouvelle sacristie, toute la construction avait coûté 46,896,000 scudi (au delà de 200 millions de francs).

La richesse et la noblesse de ce temple répondent à sa grandeur et à sa destinée. Avant d'arriver au maître-autel, dont la face est tournée vers l'Orient, et sur lequel le Pape *seul* peut offrir le saint Sacrifice, *deux escaliers* en marbre conduisent à l'entrée de la *Confession de Saint-Pierre*; autour de la balustrade qui entoure l'entrée de la Confession brûlent constamment cent cinquante lampes, dont le nombre est augmenté à certains jours de fête. C'est du haut de l'autel que le souverain Pontife nouvellement élu reçoit l'hommage des cardinaux. A la *droite de* l'autel et du visiteur qui pénètre *dans* l'église se trouve la statue en bronze de S. Pierre, assis sur sa chaire et donnant la bénédiction; les fidèles baisent en général le pied de cette statue, dont le pouce a été usé par la bouche des pieux visiteurs. Dans un des piliers du côté gauche sont conservées les grandes reliques, le suaire, un morceau de la vraie croix, la lance de Longin. A l'entrée centrale de l'église se trouve la plaque circulaire en porphyre sur laquelle étaient autrefois couronnés les chefs du Saint-Empire romain. Une foule de Papes des derniers siècles, Christine de Suède et le dernier des Stuarts ont un monument dans la basilique de Saint-Pierre. Le plus remarquable est celui de Clément XIII, dû au ciseau de Canova; celui de Pie VII est de Thorwaldsen.

Dans la *Stanza capitolare* de la sacristie on conserve la dalmatique de l'empereur Charlemagne, dont étaient

revêtus les empereurs en qualité de chanoines de Saint-Pierre. La partie souterraine (*sagre grotte Vaticane*) renferme un trésor de monuments antiques. Parmi eux se trouve l'autel qui contient le corps des princes des Apôtres. L'église a, comme Saint-Jean, pour protecteur un cardinal archiprêtre; trente chanoines, tous protonotaires apostoliques, un grand nombre de bénéficiers et de clercs forment un nombreux clergé.

8. *Saint-Paul hors des murs*, sur la route qui mène à Ostie. Elle est considérée comme l'église du patriarche d'Alexandrie. Le Pape Anaclet éleva une chapelle à l'endroit où S. Paul fut décapité. Constantin transforma cette chapelle en une basilique, moins belle que les deux précédentes. Le concours extraordinaire des fidèles rendit bientôt l'agrandissement de l'église nécessaire. Théodose et son fils Honorius construisirent une basilique nouvelle, qui se trouvait richement ornée au commencement du cinquième siècle, lorsque Genséric envahit Rome. Le barbare épargna Saint-Paul, qui continua à être enrichi par les soins, les présents et les dotations des Papes. Charlemagne prit, sur le butin qu'il remporta de son expédition contre les Huns, de quoi fournir au Pape Léon III les moyens de rebâtir l'église, ébranlée par un tremblement de terre, et de la pourvoir d'objets plus précieux encore que ceux qu'elle avait possédés jusqu'alors.

Ses portes de bronze, qui furent sauvées du dernier incendie qui dévora l'église, sont un remarquable débris des œuvres de Byzance. Les Papes continuèrent jusqu'à Sixte V à accorder leur sollicitude à l'église Saint-Paul, ainsi que le firent plus tard Innocent XIII et Benoît XIV. Celui-ci fit poser les mosaïques qui représentent la série des portraits des Papes. Ce qu'elle avait de plus merveilleux, c'étaient ses quatre-vingts colonnes de marbres précieux (marbre de Paros, granit rare). Avant la construction de Saint-Pierre, Saint-Paul était la plus vaste des églises de Rome.

| | | |
|---|---|---|
| Sa longueur était de. . . . | 127 | mètres |
| La largeur de ses cinq nefs de. . . . . . . . . . . . | 63 | » |
| La hauteur de la nef du milieu. . . . . . . . . . | 29 | » |

Le 17 juillet 1823, jour anniversaire de l'invasion de Rome par les Gaulois et du grand incendie sous Néron, un mois avant la mort de Pie VII, une imprudence commise par des ouvriers mit le feu à l'église et en fit la proie des flammes. La perte la plus sensible fut celle de ses précieuses colonnes. Léon XII, dès qu'il monta sur le trône, songea à réparer cet immense désastre. La générosité des fidèles lui vint en aide. L'œuvre de restauration fut poussée très-activement sous son règne et celui de ses deux successeurs. Quarante-quatre monolithes de granit marbré du Simplon, avec des chapiteaux de marbre de Carrare, au-dessus desquels s'élèvent quarante-deux cintres en marbre, bordent la nef du milieu. Le 5 octobre 1840 le Pape Grégoire XVI eut la joie de consacrer la nef transversale et d'y célébrer la première messe, à l'autel pontifical, sous lequel reposent les ossements de S. Paul et qui est fait des marbres les plus rares. Un des principaux ornements de l'église, c'est-à-dire six colonnes d'albâtre égyptien (dont quatre sont d'une seule pièce), provient d'un don de Méhémet-Ali.

Les arceaux du cloître du couvent des Bénédictins attenant à Saint-Paul sont supportés la plupart par des colonnes torses. Ses murs sont couverts d'antiques inscriptions païennes et chrétiennes et de divers restes d'antiquité dignes d'intérêt.

4. *Sainte-Marie-Majeure* fut d'abord appelée, du nom de son fondateur, le Pape Libère (352-366), la *basilique Libérienne*, puis *Sainte-Marie aux Neiges*, à la suite d'un miracle qui, le 5 août, marqua le lieu où devait être bâtie l'église par une masse de neige, qui en occupa l'emplacement; enfin, *Maria del Presepio*, à cause de la crèche du Sauveur qu'on y conservait.

Le palais attenant à cette basilique, qui fut occupé par plusieurs Papes, était la demeure du patriarche d'Antioche lorsqu'il venait à Rome. A dater de Sixte III (432-440), qui rebâtit l'église sous l'ancienne forme de basilique, beaucoup de Papes contribuèrent à la doter richement. On a conservé dans leur forme primitive les mosaïques qui en ornent le sol (les mosaïques de l'église de Sainte-Constance seules sont plus anciennes); elles sont ce qu'il y a de plus curieux sous ce rapport à Rome. Elles représentent la vie de Jacob, de Moïse et du Christ, conformément à l'ancienne théorie chrétienne des trois âges : avant la loi, sous la loi et sous la grâce. Une autre série de mosaïques fut achevée entre 1288 et 1292 par Jacques de Turrica. Grégoire XIII fit exécuter la voie directe qui mène de cette église à celle de Saint-Jean de Latran. Sixte V bâtit avec les pierres du Septizone la magnifique chapelle Sixtine, et en face d'elle Paul V construisit la chapelle Paulinienne ou Borghèse, encore plus splendide, et pour laquelle il employa les pierres et les marbres les plus précieux. Les tombeaux des Papes Sixte V, Clément VIII et Paul V, ornés de statues, sont d'un aspect imposant; ceux de Nicolas IV et de Clément IX méritent également l'attention. Celui du cardinal Gonsalvo, qui date de 1299, porte le caractère grave et sérieux de l'époque. Le cloître qui entoure la cour du palais des chanoines renferme de précieuses antiquités. Sa forme actuelle et principalement sa façade sont dues à Benoît XIV. La plus riche chapelle est celle de Léon XII, autrefois archiprêtre de cette basilique. Le 6 août 1835 Grégoire XVI, en reconnaissance de l'extinction du choléra, couronna dans la chapelle Borghèse la statue de la Ste Vierge tenant l'enfant Jésus. Ce fut dans cette église qu'en 1075 Grégoire VII, disant la messe, fut arrêté par Cencio, fils du préfet de Rome. Le peuple ne tarda pas à le délivrer. Seize chanoines, présidés par un cardinal-prêtre, outre un grand nombre de bénéficiers et de chapelains, remplissent les offices du chœur. Le Pape y célèbre la grand'messe la nuit de Noël, et le jour de l'Assomption il donne la bénédiction du haut du balcon de l'église.

5. *Saint-Laurent hors des murs*, sur la route de Tivoli. L'empereur Constantin bâtit, au-dessus de la fosse en pouzzolane dans laquelle on déposa le corps de l'archidiacre S. Laurent, une basilique qu'embellirent les soins de Sixte III et les générosités de Galla Placida, fille de Théodose le Grand. Elle fut restaurée plus tard et augmentée d'un portique par le Pape Honorius II, qui, le 9 avril 1217, couronna dans cette église l'empereur latin de Constantinople, Pierre de Courtenay, ainsi que sa femme Jocante. On y voit encore des peintures murales et des mosaïques de cette époque. Les 22 colonnes de granit et de marbre cépolin, de dimensions diverses, qui l'embellissent, proviennent de différents édifices païens. Le sol, qui date du douzième siècle, mérite d'être remarqué, de même qu'un antique sarcophage qu'on trouve à droite en entrant, orné de statues qui représentent un mariage. Dans la Confession reposent les ossements de S. Étienne et de S. Laurent. Les cloîtres du couvent attenant (bâti peut-être par Clément III) constituent un petit musée d'inscriptions chrétiennes tirées des catacombes voisines, et de restes de sculp-

tures païennes, parmi lesquelles un couvercle de sarcophage avec la *Pompa circensis*.

II. Églises de cardinaux-prêtres.

1. *Sainte-Croix de Jérusalem*, ayant le rang de basilique (1), bâtie par Constantin en l'honneur de l'Invention de la Ste Croix à Jérusalem, appelée *basilica Sessoriana*, du nom de Sessorius, citoyen romain, auquel appartenait le sol sur lequel s'éleva l'église, ou *Heleniana*, du nom de la mère de l'empereur, qui réalisa le vœu de sa mère en construisant la basilique. Grégoire II (715-731) la rebâtit; Léon III l'acheva, et Lucien III (1144) la reprit de fond en comble. Sixte V exécuta la rue droite qui mène de cette église à Sainte-Marie-Majeure, Benoît XIV celle qui conduit à Saint-Jean de Latran; il lui imprima le caractère de son temps. A gauche du maître-autel on descend dans la chapelle de Ste Hélène, dans laquelle, dit-on, elle apporta de la terre du sol où Notre-Seigneur fut crucifié. Dans cette chapelle se trouvent deux statues très-anciennes de S. Pierre et de S. Paul; le plafond est une fort belle mosaïque. On conserve dans une des chapelles de nombreuses reliques. Le titre de cette église est presque toujours conféré à des cardinaux espagnols.

2. *Saint-Sébastien*, autrefois la basilique des Apôtres Pierre et Paul, *basilica Apostolorum Petri et Pauli*, parce que leurs corps y furent déposés pendant un certain temps. Cette église est située hors des murs, sur l'ancienne voie Appienne, près de l'entrée des catacombes de Saint-Calixte. On n'est pas certain de l'époque à laquelle elle fut bâtie, mais on sait que Grégoire le Grand y prêcha sa 37e homélie. Honorius III y fit porter du Vatican le corps du saint dont elle porte le nom. Pie V y éleva cinq autels. Elle fut de tout temps en grande vénération, à cause des riches reliques qu'elle possède et de sa proximité des catacombes. On descendait autrefois dans les catacombes par un escalier qui se trouve à gauche en entrant dans l'église; mais on ne peut plus aujourd'hui y parvenir par cette entrée. Le cardinal Scipion Borghèse, neveu de Paul V, rebâtit pour ainsi dire toute l'église. Clément XI y construisit la chapelle Albani, dédiée à S. Fabien.

III. Autres églises avec un titre cardinaliste.

1. *Sainte-Agnès hors des murs*, sur la voie Nomentienne. Le Pape Symmaque bâtit vers 500 une église sur le tombeau de Ste Agnès, qui, dès le milieu du quatrième siècle, avait été orné de plaques de marbre par le Pape Libère. Honorius Ier la fit restaurer en 626. Le cardinal Émile Sfondrati en acheva la restauration. L'architecture en a conservé un caractère d'antiquité. Le sol qui entoure le monument s'est tellement élevé qu'on descend aujourd'hui dans l'église par quarante-cinq marches. C'est à Sainte-Agnès que chaque année, le 21 janvier, on bénit les deux agneaux dont la laine sert à fabriquer le pallium.

2. *Saint-Augustin*. Elle fut bâtie en 1480 par le cardinal d'Estouteville, archevêque de Rouen; sa façade passe pour une des plus belles de Rome; elle fut restaurée, après un incendie, par l'architecte Bonvitelli. Une image de la Ste Vierge, importée de Sainte-Sophie lors de la prise de Constantinople par les Turcs, y est en grande vénération, et plus encore une statue en marbre de la Ste Vierge, tenant entre ses bras l'enfant Jésus, de Sansovino, que la piété des fidèles a chargée des bijoux les plus précieux. Le plus remarquable monument de l'art de cette église est une fresque de Raphaël représentant le prophète Isaïe.

(1) *Voy.* Basilique.

3. *Saint-Alexis et Saint-Boniface*, sur le mont Aventin, autrefois une des vingt abbayes privilégiées de Rome. La première date historique de cette église est celle de sa nouvelle dédicace par Honorius III. Devant l'autel se trouve la Confession, chapelle voutée soutenue par dix colonnes, où repose S. Alexis. La statue du cardinal Bagni († 1661) est un chef-d'œuvre.

4. *Saint-Anastase*, au pied du mont Palatin, tour à tour bâtie, rebâtie, achevée par Léon III, Innocent III, Sixte IV, Urbain VIII, et finalement restaurée par son titulaire, le grand inquisiteur de Portugal, *Nuno da Cuñha Altayde*. C'est là que demeura S. Jérôme. Le seul reste des temps anciens qui s'y trouve, outre douze colonnes antiques, est l'autel privilégié dédié à S. Jérôme, qui fut érigé au treizième siècle.

5. *La basilique des Apôtres*, nommée primitivement *basilique de Saint-Philippe et de Saint-Jacques*. Narsès abandonna au Pape Pélage I[er] (550-560) les pierres des thermes de Constance pour bâtir une église, et confia au clergé la garde de la colonne Trajane qui en était voisine. Telle qu'elle est aujourd'hui la basilique fut achevée par Clément XI. Cependant la façade ne fut terminée qu'en 1827, par les soins de Jean Torlonia, duc de Bracciano. Le portique seul est du temps de Jules II. La peinture de la voûte représente le triomphe de l'ordre des Franciscains. L'église, longue de 86 mètres, est partagée en trois nefs par de belles colonnes en marbre. Les tombeaux des cardinaux Pierre Riario, neveu de Sixte IV, de Clément XIV, orné des statues de l'Innocence et de la Tempérance, par Canova, et celui du graveur Volpato, par le même, attirent l'attention des visiteurs. Le couvent des Minimes touche à l'église; c'est de ce couvent que sortirent, pour monter sur le trône pontifical, Sixte V et Clément XIV.

6. *Sainte-Balbine*. On sait que cette église fut consacrée par Grégoire le Grand, restaurée en 1488 par le cardinal Marco Barbo, neveu de Paul II, et embellie, en 1600, par le cardinal Pierre Arigoni. Elle n'est ouverte et on n'y officie que deux jours dans l'année.

7. *Saint-Barthélemy en l'île*. Ce fut l'empereur Othon qui la bâtit et lui fit cadeau d'un bras de S. Adalbert, évêque de Prague. Elle ne paraît avec son nom actuel qu'à dater de 1160. Alexandre III la consacra. *A cette époque le cardinal*-évêque de Porto avait sa résidence près de cette église. Elle souffrit fréquemment des débordements du Tibre. Un magnifique tabernacle qu'on y voyait fut détruit lors de la première occupation de Rome par les Français. Les quatre colonnes de porphyre qui soutenaient ce tabernacle se trouvent dans la nouvelle aile du Vatican.

8. *Saint-Bernard aux Thermes*. En 1598 la comtesse Catherine de Santa-Fiore vendit aux Chartreux un bâtiment provenant des thermes de Dioclétien, qui fut transformé en église. Clément IX l'attribua comme titre au cardinal de San Salvator in Laura. La voûte, formée de caissons octogonaux, provient des restes des bâtiments de Dioclétien.

9. *Saint-Calixte*, au delà du Tibre, une des plus anciennes églises de ce quartier, fut déjà restaurée par Grégoire III (731-741). Le célèbre cardinal Moroni fit construire tout auprès un palais que Paul V donna aux Bénédictins en échange de leur couvent du Quirinal. Parmi les nombreux et illustres cardinaux qui portèrent le titre de cette église nous citerons Grégoire XVI et Lambruschini. Le portique renferme de nombreuses inscriptions de l'antiquité chrétienne et de très-anciennes

peintures. La riche bibliothèque du couvent fut pillée par les Français ; on ne lui restitua qu'une Bible célèbre par ses miniatures, qu'on prétend provenir du temps de Charlemagne.

10. *Sainte-Cécile*, également au delà du Tibre. Urbain Ier (222-230) consacra la maison qu'avait habitée la sainte dont cette église porte le nom. Le cardinal Sfondrati la restaura aux dépens de beaucoup de mosaïques et de peintures anciennes. En 1599 ces pertes furent compensées par la découverte des reliques d'un certain nombre de martyrs. Le cercueil d'argent, pesant deux quintaux et demi, dans lequel le Pape Clément VIII fit déposer ces reliques, devint, avec les quelques lampes d'argent qui brûlaient incessamment devant la Confession et les autels de l'église souterraine, la proie des républicains français. Une cour très-spacieuse conduit au portique qui précède l'église. Les peintures des tombeaux du cardinal Eston (Anglais, † 1398) et du cardinal Fortiguerra († 1473) ornent les murailles intérieures du côté de la façade. La statue en marbre de Ste Cécile, placée sous le maître-autel, est fort belle ; l'autel lui-même, très-chargé de statues et surmonté de mosaïques du temps de Pascal Ier (817-824), est une œuvre du moyen âge. La seconde chapelle du côté de l'épître était la salle de bain où Ste Cécile subit la mort. Ses restes reposent, avec ceux d'autres saints, dans l'église souterraine, dite la Confession.

11. *Saint-Clément*, sur la voie qui mène du Colisée à Saint-Jean de Latran. Clément Ier habita-t-il en cet endroit, et sa maison fut-elle, après sa mort, convertie en église ? Le fait est hypothétique. Ce qui est certain, c'est que S. Jérôme en parle. Beaucoup de choses dans cette église remontent au temps de Pascal II (1099-1117). Clément XI, en la faisant restaurer, respecta tout ce qu'on put conserver de l'ancienne église, qui a encore sa forme primitive, avec son vestibule et son atrium. Les mosaïques, remontant au douzième siècle, sont bien conservées. On a restauré les anciennes peintures du Masaccio, dans la chapelle de la Passion ; elles représentent l'histoire de Ste Catherine et de S. Clément.

12. *Saint-Chrysogone*, près des anciens thermes de Sévère, restauré dès le temps de Grégoire III. Quelques Papes, tels que Urbain VI et Eugène IV, demeurèrent dans un palais contigu à l'église, ainsi que le cardinal Bembo et Paul V, qui portaient tous deux le titre de cette église. Les 22 colonnes d'ordre ionique et de granit égyptien qui ornent l'intérieur proviennent, dit-on, des anciens thermes.

13. *Saint-Eusèbe*, au commencement de la voie qui mène à Préneste, aujourd'hui *Saint-Grégoire et Saint-André*. C'est là, dit-on, que s'élevait le palais de l'empereur Gordien. Il est déjà question de cette église dans les actes de Gélase Ier (492-496). Grégoire IX la dédia à S. Eusèbe. Grégoire XVI en transféra le titre cardinaliste à Saint-André et Saint-Grégoire, sur le mont Célio, et donna l'église et le couvent (qui avait appartenu autrefois aux Célestins) aux Jésuites, qui la destinèrent à des retraites ecclésiastiques. Grégoire XVI, par cette translation, voulut honorer l'église et le couvent, qui avaient été fondés par S. Grégoire, et que lui-même avait habité en qualité de Camaldule. Dans la chapelle de Saint-Grégoire, contre laquelle s'appuie la cellule qu'il avait occupée, des peintures du quinzième siècle représentent son histoire. C'est de cette époque aussi qu'est le beau tabernacle de la chapelle Salviati. Parmi les trois chapelles adossées à l'église, celle de Saint-André a de célèbres fresques du Dominiquin et de Guido Reni ; d'autres fresques du

Guide décorent la chapelle de Sainte-Sylvie, mère de Grégoire. Dans celle de Sainte-Barbe on conserve la table de marbre à laquelle, dit-on, S. Grégoire recevait chaque jour douze pauvres. Le couvent possède une bibliothèque précieuse.

14. *Saint-Jean et Saint-Paul*. Elle est fondée au lieu où se trouvait la maison de ces deux frères martyrs, qui fut transformée d'abord en une église dédiée à S. Pammaque. Son portique est encore du treizième siècle. Le reste fut exécuté, par les ordres du cardinal Paolucci, en 1726. On a une vue magnifique du couvent, qui est situé sur le sommet le plus élevé du mont Célio. Il appartient aujourd'hui aux Passionistes. Le célèbre cardinal Garampi repose dans l'église.

15. *San Girolamo dei Schiavoni*, petite église sur les bords du Tibre, près du port, cédée par Nicolas V aux Esclavons chassés de leur patrie par les Turcs. Sixte V, qui était originaire d'Illyrie ou de Dalmatie, la fit rebâtir par Martin Lunghi l'ancien et Dominique Fontana, et y établit des chanoines. L'intérieur de l'église a de belles proportions et quelques peintures estimées.

16. *Saint-Laurent in Lucina*. Le cardinal qui porte ce titre est le premier de l'ordre des prêtres; l'église est une des plus anciennes paroisses de Rome; elle fut fondée par une pieuse femme nommée Lucine. Célestin III (1191-1198) consacra l'église qu'on substitua à l'ancienne. Sur le maître-autel se trouve un tableau du Christ crucifié dû au pinceau de Guido Reni. Le Poussin est inhumé dans l'église. M. de Chateaubriand, durant son ambassade à Rome, fit élever un monument à cet illustre peintre.

17. *Saint-Laurent in Panis Perna*, bâtie, dit-on, sur l'emplacement des bains d'Agrippine, mère de Néron. L'église actuelle est due à Grégoire XIII. Clément XIV porta le titre de cette église.

18. *Saint-Marcel et Saint-Pierre*, peut-être fondée sur l'emplacement des thermes de Néron; du moins on a trouvé dans les environs tous les conduits des eaux. Benoît XIV, qui en porta le titre, la fit restaurer et la mit dans l'état où elle est aujourd'hui.

19. *Saint-Marcel*, au Corso, reçut son nom du Pape Marcel (308-310). S'étant écroulée à la suite d'un incendie, elle fut reconstruite par Clément VII. Elle est remarquable par le grand nombre de tombeaux qu'elle renferme. Le couvent attenant à l'église appartient aux Servites.

20. *Saint-Marc*, bâtie en 336 par le Pape de ce nom. D'après une lettre d'Adrien I^er^ à Charlemagne cette église était célèbre alors par ses mosaïques et ses peintures. Robert Bandinelli (Alexandre III) en porta le titre. La magnifique toiture est du temps de Paul II. Les mosaïques que Grégoire IV (827-844) fit faire méritent d'être étudiées. Le cardinal Quirini la surchargea en quelque sorte de dorures et de marbres. On descend de la cour dans l'église. Vingt colonnes de jaspe sicilien séparent la nef du milieu des deux nefs latérales.

21. *Sainte-Marie des Anges*. Pie IV fit transformer par Michel-Ange la pinacothèque des thermes de Dioclétien en cette église, près de laquelle il fonda un couvent de Chartreux; il y fut inhumé et on y voit son tombeau. La longueur de l'église est de 94 mètres, sa largeur de 29 mètres. On y compte 16 colonnes. Les 8 colonnes sur lesquelles s'élèvent les arceaux de la toiture sont de granit oriental rouge, d'une seule pièce, ayant 5 mètres de circuit et une hauteur proportionnelle, quoiqu'on n'en aperçoive que 14 mètres, vu que leur base est profondément enterrée dans le sol

actuel. Sur ce sol Clément VI fit décrire un méridien en métal, qui règle les horloges de Rome. Dans l'église se trouve le tombeau du cardinal Alciati. Les jardins du couvent sont entourés d'un cloître soutenu par cent colonnes de travertin.

22. *Sainte-Marie in ara cœli,* autrefois Sainte-Marie du Capitole, alors couvent des Bénédictins, attribué plus tard par Innocent à l'ordre des Franciscains; le général y réside. Un escalier de marbre de 124 degrés, commencé en 1348, mène au sommet du mont sur lequel est située l'église, l'une des plus riches en reliques, en antiquités et en monuments. Ses trois nefs sont formées par 22 colonnes de marbre provenant du temple de Jupiter Capitolin. La première des 21 chapelles qui s'étendent autour des nefs, à droite en entrant, a des peintures de Pinturiccio qui représentent la vie de S. Bernardin de Sienne. Un palais d'été des Papes qui avoisine le couvent a été abandonné aux Franciscains par Paul IV.

23. *Sainte-Marie sopra Minerva,* sur l'ancien Champ de Mars, où Pompée avait élevé un temple à Minerve. Pie V fut le premier cardinal qui en porta le titre. A l'église fondée par Zacharie I^er^ est joint le couvent des Dominicains, où réside le général de l'ordre et où se réunissent la congrégation de l'Index et celle de l'Inquisition. Les bâtiments offrent les traces du style ogival, qui a beaucoup souffert de prétendues restaurations qu'on y a exécutées. A droite du maître-autel se trouve la fameuse statue du Christ de Michel-Ange. On distingue parmi les nombreux monuments ceux de Léon X et de son successeur, Clément VII (l'église appartenait aux Florentins); puis, dans la chapelle des Caraffa, ceux de Paul IV et de l'incomparable Angélico de Fiézole (quand les peintures de la chapelle de l'Annonciation ne seraient pas de lui, elles sont de son temps). La chapelle de S. Thomas d'Aquin, où l'on déposa ses ossements, est ornée de fresques de Philippe Lippi. Dans la chapelle Aldobrandini Clément VIII fit inhumer ses parents et leur érigea un monument. Benoît XIII, qui avait été Dominicain, a également son tombeau dans cette église. C'est là que César Borgia assiégea les cardinaux réunis en conclave après la mort d'Alexandre VI; ils furent délivrés par le peuple.

24. *Santa-Maria della Pace.* C'était autrefois une paroisse dédiée à S. André. Sixte IV, priant devant l'image de la Ste Vierge, acquit la certitude de la paix qui allait se conclure entre les États italiens (1471-1484); il résolut, dans sa gratitude, de rebâtir l'église, qui ne fut achevée que sous son successeur. Raphaël peignit pour la chapelle Chigi les quatre sibylles, entourées d'anges; les autres peintures sont de son élève Timothée delle Vite. La chapelle Cési est remarquable par ses sculptures, celle de Ste Brigitte par les fresques de Péruzzo. Vénusti et Marcella ont contribué à embellir l'église. Alexandre VII la fit achever avec sa coupole octogone actuelle par Pierre de Cortone. Le second cardinal qui porta le titre de cette église fut Melchior Klésel, archevêque de Vienne.

25. *Saint-Marc del Popolo*, bâtie en grande partie au moyen des aumônes du peuple romain, sur l'emplacement des anciens jardins de Domitien. C'est là, dit-on, que fut enfoui le corps de Néron. Pascal II, après trois jours de jeûne général, fit jeter les restes de Néron dans le Tibre et fonda l'église. Sixte IV la fit restaurer par Bacio Pinelli et la donna aux Augustins, qui la possèdent encore. Malgré les ornements par lesquels Alexandre VII prétendit en faire une église de style moderne, il s'y est

conservé de notables traces du quinzième siècle. Dans la première et la troisième chapelle à droite et à la voûte du chœur on voit des peintures du Pinturiccio. Derrière le maître-autel on admire les magnifiques vitraux de Sansovino; il y a aussi de précieuses sculptures de lui et de ses élèves. La voûte de la chapelle Chigi a des peintures faites d'après des dessins de Raphaël. D'autres peintures sont d'Annibal Carrache et de Caravaggio. On remarque, parmi les quatre statues des prophètes du tombeau d'Augustin Chigi, celle de Jonas, dont Raphaël donna le modèle. Dans la sacristie et dans les cloîtres (restaurés par Pie VII, après avoir été abattus par les Français comme nuisant aux jardins du Pincio), on a conservé un assez grand nombre de sculptures anciennes.

26. *Sainte-Marie in Portico*. Jean Ier (523-526) fit ériger un oratoire à l'endroit où l'on avait découvert une statue de la Ste Vierge, où autrefois Auguste avait fait bâtir le grand portique qui menait au théâtre de Marcellus, et où se trouve aujourd'hui l'hospice des pauvres de S. Galla. Cette statue de la Ste Vierge, particulièrement honorée dans les temps de peste, fut transportée par Alexandre VII dans la belle église de Sainte-Marie in Campitelli, à laquelle fut transféré aussi le titre cardinaliste, quoiqu'on conservât le nom de l'oratoire primitif. Thomas Odescalchi fit complétement raser l'ancienne église et fonda à sa place son grand hôpital.

27. *Santa-Maria Transpontina*, aux Carmes déchaussés. Il y avait dès le temps d'Adrien Ier (772-795) une église en cet endroit. Sous Pie IV elle fut rasée pour faire place aux travaux du fort Saint-Ange, et Pie V la fit relever un peu plus loin. François Tolédo, le premier Jésuite qui devint cardinal, en porta le titre.

28. *Sainte-Marie in Trastevere*. Il est moins certain qu'elle ait été bâtie par Calixte Ier (219-223), dont elle porta le nom dans l'antiquité, qu'il n'est avéré que Jules Ier (337-352) lui accorda le titre de basilique. Une foule de Papes jusqu'à Innocent III et Eugène III l'embellirent et l'enrichirent. Clément XI lui donna l'aspect extérieur qu'elle a aujourd'hui. On voit sous le portique des peintures en mosaïque du temps des premiers de ces Papes, de même que des inscriptions et des sculptures anciennes.

Les 24 colonnes qui partagent l'église en 3 nefs sont d'ordres différents, ornées de chapiteaux divers, ce qui en prouve déjà l'ancienneté. Le plafond de la nef principale, orné de caissons dorés, fut fait d'après les dessins du Dominiquin, au pinceau duquel est dû le tableau de la Ste Vierge dans la gloire qui se trouve au milieu du plafond. L'autel dû au cardinal d'Alençon († 1397), à gauche, dans la nef latérale, est remarquable par ses sculptures.

29. *Sancta-Maria in via* fut bâtie par Alexandre IV en l'honneur d'une image de la Ste Vierge, peinte sur une ardoise, qu'on trouva surnageant dans la vasque d'une fontaine. Les *Servites*, auxquels appartient l'église, la firent reconstruire en 1594, puissamment secourus par le cardinal Bellarmin, qui en portait le titre.

30. *Sainte-Marie de la Victoire*, bâtie par les Carmes déchaussés. Le carme Dominique de Jésus-Marie trouva, en 1618, dans Starkowitz, village de Bohême, une image de la Ste Vierge qui avait été outragée et abandonnée par les hérétiques. Il l'emporta avec lui durant la bataille de Weissenberg (de la Montagne blanche) et s'en servit pour enflammer le courage de l'armée catholique. Après la victoire il rapporta la sainte image à Rome; on la transféra processionnellement dans cette église, à laquelle Paul V donna le

nom qu'elle porte aujourd'hui. Les princes catholiques l'ornèrent plus tard de trophées d'armes et de drapeaux pris sur leurs ennemis. On y célèbre encore les victoires de Lépante et de Vienne (12 septembre 1683). L'image, couverte d'objets précieux, fut brûlée durant un incendie, en 1833. L'intérieur du temple est richement orné de marbre, de stuc, de dorures et de peintures dans le goût de ce siècle. Parmi les fresques du Dominiquin on remarque surtout celle de la Ste Trinité. Le groupe de Ste Thérèse du Bernin a été autrefois l'objet d'une grande admiration. Le cardinal Scipion Borghèse fit bâtir la façade et l'escalier qui y mène, en dédommagement du groupe de l'Hermaphrodite qu'on y avait trouvé, qu'il avait placé dans sa villa et qui est aujourd'hui au Louvre.

31. *Saint-Martin et Saint-Sylvestre*, ou *Saint-Martin di Monti*. Symmaque Ier (498-514) bâtit une église, qu'il dédia à S. Martin, évêque, par-dessus la chapelle souterraine de Saint-Sylvestre, d'où le Pape était parti, avec les autres évêques réunis autour de lui, pour se rendre au concile de Nicée. Sergius II et Léon IV l'embellirent. Boniface VIII la donna aux Carmes de la stricte observance, dont le général Antoine Filippine (qui résidait, ainsi que le font ses successeurs, dans le couvent contigu) appliqua, au milieu du dix-septième siècle, à l'embellissement de l'église, un héritage de 70,000 scudi qu'il avait fait. Le Poussin et Tosta en ont exécuté les peintures murales.

32. *Saints-Nérée et Achille*, sur la voie Appienne. On voit, dès la fin du cinquième siècle, des cardinaux-prêtres porter le titre de cette église. Jean Ier (523-526), puis Léon III, la reconstruisirent. Sixte IV la fit restaurer, et elle menaçait encore ruine lorsque Clément VIII en donna le titre au célèbre Baronius. Ce cardinal la rétablit, en lui laissant autant que possible sa forme ancienne, invitant ses successeurs à imiter son exemple par cette inscription : *Nihil demito, nihil minuito nec mutato*. Le cardinal Morlot, archevêque de Paris († 1862), porta le titre de cette église.

33. *Saint-Onuphre*. L'ermite de Furcapolena bâtit, sous Eugène IV, au moyen d'aumônes, cette église, en l'honneur de l'ermite égyptien S. Onuphre. Les restes du cardinal Madruzzi reposent dans l'une de ses chapelles. Pie VI en porta le titre. Le portique est peint par le Dominiquin; l'église est ornée de tableaux provenant d'autres grands maîtres. Du côté gauche se trouve le tombeau du Tasse, qui mourut, en 1595, chez les Hiéronymites du couvent attenant. Ce monument est un chef-d'œuvre du sculpteur Fabri encore vivant. Devant le couvent s'élève le chêne sous lequel S. Philippe de Néri parla si souvent aux fidèles réunis, et d'où on a une vue sans pareille sur Rome et ses environs.

34. *Saint-Pancrace*. Le successeur de S. Félix Ier (269-275) bâtit, dit-on, en son nom une église, au lieu où il avait souffert le martyre et subi la mort. Ce qui est plus certain, c'est que cette place fut sanctifiée par la mort d'un martyr phrygien, le jeune Pancrace. Symmaque Ier lui dédia la nouvelle église qu'il bâtit, et dans laquelle Innocent III couronna Pierre II, roi d'Aragon. En 1798, lors de l'invasion des Français, elle fut entièrement dévastée et dépouillée de ses marbres précieux. Pie VII la fit rétablir et y fit reporter les quatre colonnes de porphyre qui soutiennent le tabernacle et qu'on avait déposées au Quirinal.

35. *Saint-Pierre in Montorio*, sur le sommet du Janicule, qui portait anciennement le nom de château d'Ancus Martius. Les auteurs les plus gra-

ves, entre autres Baronius, disent que S. Pierre fut crucifié à cet endroit, dans la cour du couvent, là où Ferdinand le Catholique et Isabelle de Castille firent bâtir, en 1502, par le Bramante, la chapelle ronde qui s'y trouve encore. Il y a dans le sol de cette chapelle une ouverture d'où l'on voit la cavité dans laquelle avait été plantée la croix du martyr. Ces deux monarques firent construire également, par Bacio Pinelli, la nouvelle église, dans laquelle fut exposée d'abord la célèbre Transfiguration de Raphaël, qu'après son retour de Paris on plaça au Vatican. La chapelle Borgherini a été peinte par Sébastien del Piombo, d'après les dessins de Michel-Ange. Dans la seconde chapelle on reconnaît le style du Pérugin. Dans la troisième, fondée par Jules II, les tombeaux de sa famille sont ornés de sculptures dues au ciseau de Barthélemy Ammanato. Les chapelles du côté gauche sont tout aussi remarquables; la troisième, par exemple, est fermée par une balustrade à jour formée de colonnettes antiques, provenant des jardins de Salluste.

86. *Saint-Pierre aux Liens*, bâtie par Léon le Grand. On y conserve les chaînes que porta S. Pierre à Jérusalem et à Rome, et qui, selon la tradition, se soudèrent les unes aux autres dès qu'on les rapprocha. Le portique, soutenu par des colonnes octogonales, fut bâti, sous Jules II, par Bacio Pinelli. Vingt colonnes de marbre de Paros cannelées et d'ordre dorique (deux autres sont en granit) partagent l'intérieur en trois nefs. Les portes en bronze de l'armoire qui renferme les chaînes sont du maître florentin Antoine Pollojuolo, dont on voit à gauche en entrant le tombeau, ainsi que celui de son frère Pierre. Non loin de là se trouve le fameux bas-relief représentant Pierre donnant ses chaînes à l'ange, dû à la générosité du cardinal de Cuse. Dans la chapelle de Saint-Sébastien on voit le portrait de ce saint en mosaïque, du temps du Pape Agathon (678-682), puis les tombeaux des cardinaux Margotti et Agucci, avec leurs portraits par le Dominiquin. De l'autre côté on remarque le monument inachevé de Jules II, par Michel-Ange, avec la fameuse statue de Moïse, entre Lia et Rachel, du même maître; les quatre autres statues ont été exécutées d'après ses modèles.

87. *Sainte-Praxède*, noble Romaine dont la maison donna vingt-trois martyrs de la foi. Dans la nef du milieu on voit le bord du bassin en marbre dans lequel la sainte recueillit le sang des martyrs. Dès la fin du cinquième siècle cette église fut un titre cardinaliste. Les tableaux en mosaïque dont Pascal I^er^ (817-824) orna la voûte au-dessus du maître-autel se sont bien conservés. Sous ce Pape on déposa dans cette église deux mille trois cents corps saints retirés de plusieurs cimetières. Le cardinal Jean Colonna rapporta de la croisade de 1223 la colonne à laquelle Notre-Seigneur avait été attaché pour être flagellé et qui se trouve aujourd'hui dans une chapelle spéciale, l'ancienne chapelle de Saint-Zénon, également enrichie de mosaïques. S. Charles Borromée, dont on conserve dans l'église un siége et la table à laquelle il recevait les pauvres, fit faire diverses restaurations dans l'intérieur de l'édifice. Le monument du cardinal Cetti († 1474) est remarquable. Le couvent appartient depuis Innocent III aux Vallombrosains.

88. *Sainte-Prisque*. Suivant la légende cette église fut bâtie sur l'emplacement de la maison d'Aquila et de Priscille, qui les premiers donnèrent l'hospitalité à S. Paul, et le vase de marbre qui se trouve dans l'une des chapelles servit, dit-on, à l'Apôtre à baptiser les nouveaux Chrétiens. Les

changements que vers 1600 le cardinal Giustiniani opéra dans cette église en firent disparaître un assez grand nombre d'antiquités. Elle fut vendue, ainsi que le couvent voisin, par les Français; elle fut plus tard achetée par un cardinal qui la donna aux Augustins de Sainte-Marie du Peuple et elle fut ainsi restituée au culte.

39. *Sainte-Pudentienne.* C'était, dit la tradition, la demeure du sénateur Pudens, que S. Pierre convertit à la foi. Ses deux filles donnèrent leur nom, l'une à l'église citée tout à l'heure (38), l'autre à celle-ci. Les deux églises sont proches l'une de l'autre. Celle de Sainte-Pudentienne est confondue aujourd'hui avec une ancienne église qui portait le nom du Saint-Pasteur. Les Papes apportèrent plus ou moins de changements à cette église dans le cours des siècles, si bien qu'il ne reste guère du bâtiment primitif que le portail. Ce qu'il y a de plus remarquable aujourd'hui, ce sont d'anciens vitraux dans la chapelle du Saint-Pasteur. On voit, par une grille de fer située sur le sol, une excavation dans laquelle, dit-on, se trouvent les reliques de plus de trois mille martyrs.

40. *Les Quatre Couronnés*, ainsi nommée parce que quatre soldats, d'autres disent quatre sculpteurs, furent martyrisés en cet endroit, sous Dioclétien, pour avoir refusé de sculpter des idoles; on retrouva leurs corps en 1620 en faisant de nouveaux travaux dans l'ancienne église. Grégoire le Grand en parle déjà. Léon IV (847-856) l'agrandit. Pascal II la restaura. Après qu'elle eut été ruinée par les Normands de Robert Guiscard, Pascal bâtit contre l'église un palais pontifical, qu'habita l'empereur Sigismond durant son séjour à Rome. La chapelle de Saint-Sylvestre, qui se trouve à droite en entrant dans la cour, a encore des peintures représentant la vie de ce Pape et celle de l'empereur Constantin, qui remontent au temps d'Innocent II (1130-1143).

41. *Saintes-Cyrice et Juliette*, non loin de la tour des Conti, bâtie par Innocent III. Elle fut restaurée par Sixte IV et embellie par le cardinal Alexandre de Médicis (Léon XI). Elle n'a d'ailleurs rien de remarquable.

42. *Sainte-Sabine*, bâtie sous Célestin I^er^ (422-432). Honorius III, qui possédait un palais voisin de cette église, donna celle-ci à S. Dominique, et l'on montre encore dans le jardin du couvent un olivier planté par ce saint. Sixte V ayant désiré tenir chapelle pontificale dans cette église, on fut obligé, pour l'approprier, de sacrifier sa disposition primitive. Clément IX transforma en chapelle la cellule qu'avait habitée S. Dominique.

Les colonnes précieuses de granit vert qui ornent l'aile nouvelle du musée du Vatican, ouvert par Pie VII, se trouvaient autrefois au portique latéral de cette église. De belles peintures de Sassoferrato décorent la chapelle de Saint-Dominique. Celles de la chapelle de Saint-Hyacinthe sont de Lavinia Fontana et des frères Zuccari. Les portes de l'entrée centrale, faites de bois de cyprès, ont des sculptures du douzième siècle. Une partie en a été détruite. Les vingt-quatre colonnes de la nef sont semblables les unes aux autres, ce qui est rare à Rome. Le cloître de la cour du couvent est soutenu par 103 petites colonnes en marbre; on voit encore sur les murs de ce cloître des restes de peintures représentant la vie de S. Dominique.

43. *Saint-Sylvestre in capite.* Paul I^er^ (757-768) fit bâtir cette église sur d'anciens fondements. Clément VIII et le cardinal François de Dietrichstein contribuèrent plus tard à l'embellir. Un grand nombre de chapelles entourent la nef; elles sont la plupart ornées de

belles peintures. Le couvent de Clarisses, contigu à l'église, est un des plus beaux de Rome.

44. *Saint-Sixte*, sur la voie Appienne. Innocent III fit beaucoup de dépenses pour l'embellir. Son successeur Honorius III la donna à S. Dominique, qui y établit des religieuses de son ordre. Elles furent transférées par Pie V dans un local plus salubre, sur le Quirinal. L'église est insignifiante; elle est presque toujours fermée. Dans une des parties de l'ancien couvent on fabrique aujourd'hui du papier timbré.

45. *Saint-Étienne Rotondo* ou *al monte Celio*. Ce n'est pas, comme beaucoup d'auteurs le prétendent, un ancien temple; elle fut bâtie, sous forme de rotonde, par Simplicius (467-482). Nicolas V la restaura de fond en comble, mais la diminua. Elle avait primitivement quatre nefs cintrées, dirigées vers les quatre points cardinaux et se réunissant au milieu pour former une coupole soutenue par vingt colonnes de formes différentes. Elle passa longtemps pour une des plus remarquables de Rome, et l'une des plus riches en marbres et en mosaïques. Grégoire XIII l'unit au collége Germanique. Les Jésuites, à qui elle appartient encore, firent représenter par Pomarancio et Tempesta, sur les murailles, les diverses espèces de martyres des premiers Chrétiens.

46. *Sainte-Suzanne*, sur l'emplacement des anciens jardins de Salluste. Si S. Caius (283-296) n'y bâtit pas une église, toujours est-il qu'il y en avait une au cinquième siècle. Léon III se montra particulièrement généreux envers elle; il eut, bien des siècles plus tard, pour imitateurs le cardinal Rusticucci et Camilla Peretti, sœur de Sixte V. L'église est belle sans avoir rien de remarquable.

47. *Saint-Thomas in Parione*, fondée par Innocent II, restaurée en 1582, digne d'être citée parce que S. Philippe de Néri y reçut tous les ordres sacrés, sauf le diaconat, et que Ste Françoise Romaine avait une prédilection particulière pour elle.

48. *La Trinité du Mont*, sur le penchant du Pincio, sur l'emplacement des jardins de Lucullus. S. François de Paule choisit cet endroit pour fonder un couvent de son ordre. L'église plut tellement au roi Charles VIII, se rendant à Naples, qu'il assista le saint dans ses dépenses, ce que fit également son successeur Louis XII. Léon X et la maison royale de France lui firent de nombreux présents. L'escalier qui y mène de la place d'Espagne fut construit sous Innocent XIII, avec le montant d'un legs que l'ambassadeur de France, Étienne de Gouffiers, avait destiné à cet usage. Les républicains lui enlevèrent ses plus beaux tableaux et la ruinèrent, ainsi que le couvent, en les transformant en caserne. Louis XVIII en entreprit la restauration. Léon XII donna ce couvent aux dames du Sacré-Cœur, qui dirigent un pensionnat de jeunes filles. On lui rendit ses principaux tableaux, tels que la descente de croix de *Daniel Volterra*, qu'on compare à la Transfiguration de Raphaël, et d'autres tableaux de l'école du Pérugin, de Jules Romain, représentant l'apparition du Christ en jardinier à Ste Madeleine. On peut, parmi les tableaux modernes, citer une madone de Philippe Veit et des fresques de Tunner et Steinle.

III. Églises ayant un titre de cardinal-diacre.

1. *Saint-Adrien*, autrefois Serge et Bacchus, un des plus anciens titres. Alexandre VII transporta les portes d'airain de cette église au palais de Latran.

2. *Sainte-Agathe alla Suburra* ou *des Goths*, parce que cette église, bâtie par Constantin, tomba bientôt après

entre les mains des Goths. Plusieurs cardinaux, tels que Frédéric Borromée et Charles de Lorraine, se plurent à l'embellir. Elle doit de bons tableaux à François Barberini.

3. *San Angelo in Pescheria*, ainsi nommée du marché aux poissons voisin, bâtie par Étienne III (752-757), dans le portique d'Octavie. Pie VII la restaura, Clément VII la renouvela, en laissant en partie subsister son ancienne disposition. Ses belles mosaïques sont faites d'après les cartons d'Arpini. Quatre colonnes de brocatelle supportent le dôme du tabernacle.

5. *Saints-Côme et Damien*, bâtie par Félix V (526-530) sur les fondements d'un ancien temple (on y trouva le plan de la ville qui est actuellement au musée du Capitole). Les mosaïques du temps de S. Félix, les plus anciennes de Rome, sont très-bien conservées. Le sol s'est tellement exhaussé tout autour de l'église que l'humidité endommagea l'église quasi-enterrée. Urbain VIII fit faire un nouveau plancher plus élevé de 4 mètres, y éleva de nouvelles chapelles et de nouveaux autels, de sorte qu'il y a une église supérieure et une église inférieure. De celle-ci on descend encore plus bas dans un caveau dans lequel, dit-on, le saint Sacrifice fut célébré par S. Félix, dont les reliques, renfermées dans un cercueil de marbre, furent retrouvées sous Grégoire XIII.

6. *Saint-Eustache,* près du Panthéon. On connaît la légende du saint, qui vivait du temps de Vespasien et de Titus. Célestin III restaura l'église dédiée à ce saint. Les Papes Grégoire IX, Alexandre IV, Jean XXII, Pie III, Paul III, Innocent XIII, portèrent le titre de cette église. Ses tours renfermaient des cloches provenant des ruines de la ville de Castro. Le corps du saint repose dans un cercueil de porphyre antique et précieux. L'église a un chapitre composé de neuf chanoines et un certain nombre de bénéfices.

7. *Saint-George in Velabro* (*velum aureum*). Sous Grégoire le Grand une abbaye considérable était attachée à cette église. Celle-ci n'est pas très-grande. La nef est partagée par deux rangées de 8 colonnes de pierres différentes. Le maître-autel remonte au douzième siècle.

8. *Saint-Laurent in Damaso*. On pense que le Pape Damase I[er] (366-384) profita des débris du théâtre de Pompée pour bâtir cette église dans le voisinage. Urbain III, qui en avait porté le titre, parle, dans une bulle, de 67 églises paroissiales subordonnées à celle de Saint-George. Elle est remarquable aujourd'hui par ses nombreuses reliques. Le cardinal Raphaël Riario la fit restaurer d'après le plan du Bramante, ainsi que le palais, à la façade duquel elle est rattachée et qui est aujourd'hui la chancellerie et la demeure du vice-chancelier de l'Église romaine. Le cardinal Alexandre Farnèse l'orna de fresques et de tableaux; François Barberini élargit la place qui la précède; d'autres titulaires de l'église lui donnèrent également leurs soins et l'embellirent. A la fin du siècle dernier elle fut dévastée par les Français. Pie VII la restaura; le chapitre fut rétabli. La célèbre image du Christ crucifié, qui, suivant la tradition, parla à Ste Brigitte, fut restituée à l'église. Parmi les tombeaux qu'elle renferme nous ne nommerons que celui du cardinal Scarampi, qui, sous Calixte III (1455-1458), dirigea la flotte du Pape contre les Turcs, et ceux du cardinal Sadolet et du poëte Annibal Caro.

9. *Sainte-Marie in Aquiro*. Ce nom provient des jeux équestres autrefois célébrés dans le voisinage. L'église actuelle fut bâtie, à la place de l'ancienne, par Grégoire III (731-741). Dès le temps de S. Ignace il y avait près de cette

église un orphelinat, qui est dirigé aujourd'hui par les Somasques, et dont, sous Grégoire XIII, le protecteur fut le cardinal Marc-Antoine Salviati.

10. *Sainte-Marie in Cosmedin*, bâtie sur les ruines d'un ancien temple dédié à la Pudeur (*Pudicitia patricia*), non loin des gémonies. On la connaît aussi sous le nom de *in Schola Græca* ou *Bocca della Verità;* ce dernier nom provient d'un masque colossal, dont on prétend que la bouche se ferme lorsqu'un parjure y plonge la main. Il est probable qu'il y eut une église sur cet emplacement dès le troisième siècle; au huitième siècle des moines grecs y étaient chargés du culte. Adrien Ier (772-795) la restaura, après des travaux antérieurs ordonnés par le Pape Nicolas Ier (758-767), qui avait fait élever un palais tout auprès. Elle fut l'objet de la sollicitude de beaucoup de Papes et de cardinaux. La tour qui porte ses cloches est la plus ancienne de Rome. A l'entrée de l'église se trouvent des statues du douzième siècle. Les mosaïques du sol sont de la même époque. Les colonnes sont également antiques; elles sont remarquables par leurs chapiteaux. Au milieu du chœur on remarque un antique siége épiscopal en marbre. La Confession fut ouverte et agrandie en 1717.

11. *Sainte-Marie in Dominica*, nommée aussi *in Navicella*, d'un navire en marbre de 3m,65 de long qui est placé devant cette église, et *Ciriaca*, à cause de la maison de ce saint, qui se trouvait autrefois sur cet emplacement. Innocent III éleva dans le voisinage un hôpital pour les Trinitaires. On reconnaît encore des traces des bâtisses du temps de Pascal Ier. Le portique est de cette époque. Les mosaïques de la tribune furent restaurées par les ordres de Clément XI. La frise, peinte en camaïeu, qui entoure la nef centrale, est de Jules Romain et de Piérin del Vaga. C'est sous Benoît XIII que, dit-on, on enleva de la chapelle à droite l'ancienne *Sella stercoraria*.

12. *Sainte-Marie aux Martyrs*, nommée habituellement la Rotonde, *Rotonda*, et plus connue encore sous le nom de *Panthéon*, fut autrefois la grande salle des thermes d'Agrippa, qui la dédia plus tard à tous les dieux. C'est le monument le mieux conservé de l'ancienne Rome. Le portique est soutenu par des colonnes corinthiennes de 1m,82 de diamètre; la façade et le sommet du fronton étaient autrefois ornés de figures en bronze. Genséric en enleva les portes, également en bronze. Le diamètre et la hauteur de la rotonde ont la même dimension; ils ont 45 mètres, sans compter les 7 mètres de l'épaisseur des murailles. La coupole repose sur 14 colonnes de giallo et de paonazetto. Le jour vient d'une ouverture qui se trouve à la clef de la coupole. Boniface IV (608-615) fit déposer sous le maître-autel 28 chariots de reliques; de là l'usage qu'avaient autrefois les Papes de célébrer le saint Sacrifice au Panthéon le jour de la Toussaint. Le même Pape fit enlever toutes les anciennes statues païennes; l'empereur Constance en enleva la toiture de cuivre; Urbain VIII dépouilla également le portique de sa toiture de bronze, qu'on fondit pour en faire les colonnes et le baldaquin du maître-autel de Saint-Pierre et des canons pour le château Saint-Ange. Le deux tours qu'il y fit ajouter par le Bernin sont surnommées les *oreilles d'âne*, parce que évidemment elles gâtent l'ensemble de l'édifice. Benoît XIV ajouta toutes sortes d'accessoires modernes à l'ancienne architecture. Là reposent, entre autres hommes remarquables, Raphaël, Antoine Caracci, le cardinal Consalvi. Le chapitre de cette église fut institué par Honorius III.

13. *Sainte-Marie della Scala* fut construite par Clément VIII, qui n'y épargna ni l'or, ni le marbre. Les travaux furent dirigés par Volterra. L'église fut destinée aux Carmes déchaussés. Elle doit son nom à une image de la sainte Vierge qu'on découvrit sous un escalier. Au-dessus du tabernacle, supporté par quatorze colonnes de jaspe oriental, s'élève une image du Christ vénérée comme celle de la sainte Vierge. Les plus beaux tableaux de cette église sont une Décollation de S. Jean, par Gérard Honthorst, et l'Assomption de la sainte Vierge de Carlo Saracéni.

14. *Sainte-Marie in Via lata*, ainsi nommée de la voie que prenaient autrefois les légions partant pour le nord de l'empire et les généraux vainqueurs à leur entrée à Rome, lorsque les honneurs du triomphe ne leur étaient pas décernés. Cette voie, qui s'appelait autrefois *Via Flaminia*, fut nommée *Via lata* par Auguste, et les Papes lui laissèrent ce nom. C'est le titre de cardinal-diacre le plus éminent. Une chapelle qui se trouvait sur cet emplacement se rattachait aux premières origines du Christianisme à Rome, quoique avant Serge Ier (687-701) il n'y eût pas d'église proprement dite en cet endroit. Une image miraculeuse de la sainte Vierge ayant attiré à cette chapelle de nombreuses donations, ce Pape trouva ainsi les moyens de doter l'église qu'il y fit bâtir. Innocent VIII, pour l'agrandir et l'embellir, fit enlever l'arc de Gordien. Sous Urbain VIII le maître-autel fut enrichi de peintures, de marbres et de dorures. Le chanoine Ridolfi lui légua une somme qui permit à Alexandre VII, en complétant d'ailleurs personnellement la dépense, de réparer convenablement l'église souterraine et de construire un double portique supporté par deux rangées de colonnes superposées. Le chapitre de cette église est considérable et fort considéré.

15. *Saint-Nicolas in Carcere Tulliano*, située à l'endroit où Servius Tullius avait fait construire une prison, et bâtie sur les ruines d'un temple de la Piété, de l'Espérance et de Junon matinale, par le Pape Damase. Elle porte le nom du grand évêque de Myre. Grégoire le Grand en fit un titre cardinaliste. On sait qu'Honorius II (1124-1129) la consacra. Pierre Aldobrandini, neveu de Clément VIII, lui donna une nouvelle façade, embellit l'intérieur et agrandit la place qui s'étend devant elle. Ce qu'elle offre de plus remarquable, c'est un ancien vase d'un porphyre noir-vert extrêmement rare, qui sert de support à la table de l'autel.

16. *Saints-Gui et Modeste*, située sur le *Macello Liviano* de l'ancienne Rome, bâtie contre l'arc de Galien (*Arco di S. Vito*). Sous cet arc furent suspendues jusqu'en 1825 deux clefs des portes de Viterbe, en mémoire de la victoire qu'Honorius III remporta sur les rebelles de cette ville. Un grand nombre de martyrs fut immolé sur la pierre que les païens appelaient *Pietra scelerata*.

Damase Ier rétablit l'église, qui était tombée en ruines. Après une nouvelle décadence Sixte V la reconstruisit et la rendit au culte. Grégoire XVI fut également obligé de la restaurer. On voit, dans une des chapelles latérales, des fresques de l'école du Pérugin avec le millésime de 1483.

IV. Autres églises remarquables. Ce ne sont pas toujours les églises les plus grandes et les plus considérables par leurs richesses et leurs ressources auxquelles sont attachés des titres de cardinaux ; ce sont surtout les églises les plus anciennes, remarquables par les saintes reliques qu'elles possèdent.

1. *Sainte-Agnès sur la place Navone*, à la place de l'ancienne maison où cette sainte dut être déshonorée, et qu'on croit exister encore dans l'église souterraine. C'est Innocent X qui fit élever l'église supérieure et suspendre dans ses tours les cloches de l'église principale de la ville de Castro, ruinée par les troupes du Pape. Une ancienne statue a été transformée par Maini en un S. Sébastien. C'est Maini qui sculpta aussi le monument dédié au fondateur de l'église.

2. *Saint-Ambroise et Saint-Charles*. Les Papes, les cardinaux, les Lombards ont contribué à l'envi à l'édification de cette église, dont le maître-autel recouvre le chef du grand archevêque de Milan, qu'on y déposa en 1614. Le Pape assiste annuellement à la grand'messe qu'on y chante le jour de Saint-Ambroise. A cette église se relie un petit hôpital destiné aux Lombards, dans lequel, jadis, S. Charles soigna lui-même les malades.

3. *Saint-André delle Fratte*, ainsi nommée des haies qu'on voyait encore, au milieu du dix-septième siècle, dans ce quartier alors inhabité. On commença à la bâtir à cette époque, à la place d'une petite chapelle qui s'y trouvait depuis longtemps; sa façade ne fut achevée qu'au moyen d'un legs du cardinal Consalvi. Angélique Kaufmann, peintre de Munich, et un prince de Maroc, qui devint catholique sous Clément XII, y ont des monuments. Cette église, cédée par Sixte V aux Pauliniens, devint célèbre, dans les temps modernes, par l'apparition miraculeuse de la sainte Vierge, qui détermina la conversion du jeune Alphonse Ratisbonne (1). Cette apparition est rappelée par une inscription à la place même où elle eut lieu et par une foule d'*ex-voto*.

4. *Saint-André della Valle*, la grande église des Théatins, qui ont transformé en couvent le palais Piccolomini, situé tout auprès. Elle fut construite, en 1594, aux frais de trois cardinaux. Après celle de Saint-Pierre, sa coupole est la plus grande de Rome. Lorsque, sous Paul V, on rasa l'ancienne église Saint-Pierre, on transporta à Saint-André les tombeaux des deux Papes Pie II et Pie III, de la famille des Piccolomini. La coupole est peinte par Lanfranc; les peintures des encoignures de la voûte sont une des œuvres les plus remarquables du *Dominiquin*. Son disciple Pierre, *dit le Calabrais*, y peignit trois traits de la vie de S. Thomas. La chapelle des Lancellotti est ornée de marbres précieux. La chapelle des Strozzi est décorée de figures en bronze d'après des modèles de Michel-Ange. Dans une autre chapelle se trouve le monument élevé par Urbain VIII à ses parents.

5. *Saint-André di Monte Cavallo*, noviciat des Jésuites, bâtie aux frais du prince Camille Panfili, neveu d'Innocent X, en plein cintre, avec une coupole, des marbres précieux et de riches ornements en stuc doré. Au-dessus de l'autel de la chapelle de Saint-Stanislas Kostka se trouve un beau tableau de Carlo Maratta. La cellule où S. Stanislas mourut fut transformée en chapelle; on y voit un portrait du saint sur son lit de mort. Les coussins sont en marbre jaune, les habits en marbre noir, la tête, les mains, les pieds, en marbre blanc. On conserve de précieuses reliques du saint dans les autres chapelles.

6. *Saint-Apollinaire*. On prétend qu'elle est élevée sur l'emplacement de l'ancien temple d'Apollon. Il est plus avéré que l'on célébra, à dater de la bataille de Cannes, les jeux Apollinaires sur la place Navone, qui est voisine. Adrien Ier dédia l'église construite à cet endroit à S. Apollinaire, évêque de Ra-

(1) *Voy.* SION (Notre-Dame de).

venne, disciple de S. Pierre. Jules III la donna à S. Ignace pour y établir le collége Germanique qu'il avait fondé. Grégoire XIII y ajouta, outre des revenus notables, le palais attenant, qu'avait fait bâtir le cardinal Pierre de Luna (l'antipape Benoît XIII). Le général Bonaparte expulsa le collége Germanique de sa possession de 150 ans. Léon XII le transféra au séminaire romain. Benoît XIV avait fait rebâtir de fond en comble, à ses frais, l'église, dont il posa la première pierre.

7. *Saints-Côme et Damien*, dans le Transtévère, vulgairement appelé *San Cosimato*, remarquable par une belle et ancienne fresque, par des sculptures du quinzième siècle et un tabernacle orné de beaucoup de figures, que le cardinal Laurent Cibo avait fait faire autrefois pour la chapelle de Saint-Laurent, dans l'église de Sainte-Marie *del Popolo*.

8. *Saint-François a Ripa.* On y vénère la cellule où demeura S. François; elle est tranformée en une chapelle; on y voit un portrait du saint peint de son vivant par Giacomo di Sette Soli.

9. *Le Jésu*, église qui touche la maison professe des Jésuites, bâtie en 1623 par le cardinal Odvordo. L'église fut construite, en 1568, par le cardinal Alexandre Farnèse, avec une grande magnificence. La coupole, exécutée par Baciccio, passe pour une des plus belles de Rome. Le sujet qui y est peint est la traduction de ces paroles: « Au nom de Jésus tous les genoux fléchissent au ciel et sur la terre. » Le maître-autel actuel n'a été achevé qu'en 1843; il est d'une grande richesse. On le juge de diverses manières. Il est impossible de citer ici toutes les chapelles de cette église et les objets rares et précieux qui les décorent. La chapelle de Saint-Ignace, dont l'autel renferme le corps du saint dans un cercueil de bronze doré enrichi de pierreries, présente une rare réunion d'agate, de lapis-lazuli, de cristaux de roche. Non loin du maître-autel, du côté de l'Évangile, se trouve le monument du grand cardinal Bellarmin. Aucune église n'est plus fréquentée que celle-ci; le peuple l'appelle *anticamera del Paradiso*, à cause de la pompe et de la dignité de ses cérémonies. Les deux chambres habitées par S. Ignace, conservées dans leur forme primitive, et qui se trouvent dans le couvent du Jésu, ont été transformées en deux chapelles qui renferment une foule de souvenirs de cet homme de Dieu.

10. *Saint-Jean in Fonte.* C'était le baptistère de S. Jean de Latran, qu'une foule de Papes, et, en dernier lieu, Innocent X, ont transformé sans y apporter d'amélioration essentielle. Il est octogonal; huit colonnes de porphyre entourent le bassin, qui était autrefois rempli d'eau, et qui est remplacé par des fonts baptismaux en porphyre antique fermés par un couvercle en bronze. Les peintures de la coupole sont des meilleurs maîtres. On n'y baptise que des néophytes, le samedi avant Pâques et avant la Pentecôte. A droite et à gauche des portes d'entrée se trouvent les chapelles de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Jean l'Évangéliste; chacune de ces chapelles renferme deux colonnes en serpentin, avec des cannelures torses; ce sont les seules de ce genre dans le monde. Les portes de bronze du dernier oratoire, achevé sous Célestin III, étaient autrefois au haut de l'escalier du palais de Saint-Jean de Latran. Les deux autres oratoires de la Croix et de Saint-Venant renferment d'anciens restes de l'art chrétien.

11. *Saint-Ignace.* Le fondateur de l'ordre des Jésuites ayant été canonisé en 1626 par Grégoire XV, le cardinal Ludovisi, neveu du Pape, entreprit la construction de cette église et légua

200,000 scudi pour son achèvement. Elle fut terminée cinquante ans plus tard. Elle est grande et belle. Le peintre P. Pozzi, devenu célèbre par ses études originales sur la perspective, la décora d'après ses théories de prédilection ; ses peintures ont changé de couleur et perdu leur effet. Ce fut d'après ses indications qu'on peignit la chapelle de Saint-Louis de Gonzague, dont l'autel recouvre le corps du saint, renfermé dans un cercueil de prix. En face se trouve une chapelle dédiée à l'Annonciation. Le tombeau de Grégoire XV se voit à droite de l'entrée principale.

13. *Saint-Laurent in Miranda*, bâtie sur les ruines du temple d'Antonin et de Faustine, sur le Forum. Le portique est formé par les colonnes en cipolin du temple païen. On peut lire encore très-nettement sur la frise du fronton l'inscription : *Divo Antonino et Divæ Faustinæ ex S. C.* Les Français creusèrent le terrain qui précède l'ancienne entrée, et il faut aujourd'hui traverser un pont pour y arriver. Cette fouille mit à découvert les 21 degrés au-dessus desquels s'élevait l'ancien temple et une partie de la voie Sacrée qui passe devant l'église. La nouvelle façade, qui n'a rien de remarquable, fut construite en 1602.

14. *Saint-Louis des Français*. Église nationale appartenant à la France et rebâtie à neuf par Jacques della Porta, grâce à la munificence de la reine Marie de Médicis. Elle renferme dix chapelles. On remarque, dans la chapelle des Baptêmes, trois tableaux du Caravage; dans la seconde, à droite, des fresques du Dominiquin, représentant l'histoire de sainte Cécile, gâtées en partie par de maladroites restaurations. Les tombeaux des cardinaux d'Ossat et de Bernis, et celui d'Agincourt, se trouvent dans cette église, dans laquelle on célèbre solennellement, tous les ans, la fête de S. Louis, le 25 août. A l'église se relie un palais où résident un certain nombre de jeunes prêtres français, nommés chapelains de Saint-Louis, qui sont entretenus aux frais de la France, poursuivent leurs études de théologie, et forment, sous la direction d'un supérieur nommé par l'ambassadeur de France et agréé par le Pape, le clergé chargé des offices de l'église (1).

15. *Sainte-Marie dell' Anima*. Fondée dans l'année du jubilé 1500, surtout par des Néerlandais, cette église appartient à l'Autriche. Les douze chapelains allemands que l'église entretenait primitivement furent, sous le règne déplorable de Joseph II, réduits à deux. La façade de cette église fut, d'après le conseil du Bramante, restaurée dans un style plus noble. Le tableau du maître-autel, représentant la Ste Vierge tenant l'enfant Jésus, assise sur son trône et entourée de divers saints qui lui rendent hommage, est considérée comme une des œuvres principales de Jules Romain. A droite du chœur se trouve le beau tombeau du Pape Adrien VI, et en face celui non moins remarquable de Frédéric, duc de Clèves, qui reçut des mains de Grégoire XIII le chapeau ducal et l'épée. Parmi un grand nombre d'autres monuments élevés à divers personnages allemands, nous citerons encore celui du cardinal André, d'Autriche, à droite, en entrant, et celui du célèbre Luc Holsténius, custode de la bibliothèque Vaticane, à l'entrée de la sacristie. Les chapelles ont de bonnes peintures. L'église fut complétement restaurée en 1843 et pourvue d'un orgue nouveau, qui passe pour un des meilleurs de Rome.

16. *Sainte-Marie del Monte-Santo*

(1) Le supérieur actuel est, depuis 1847, Monsignor Jules Lewel, du diocèse de Nancy, prélat de la maison de S. S. Pie IX, un des prêtres les plus vénérables et les plus considérés de Rome.

ou *Regina Cœli*. Église collégiale remarquable, à laquelle Paul V attribua le titre de basilique et qui fut embellie par Léon XII.

17. *Santa-Maria Nuova*, ou *Sainte-Françoise Romaine*. Elle portait le premier de ces noms au septième siècle, lorsque Jean VII (705-708) la fit rebâtir. Les habitants de Rome, en mémoire des bienfaits dont le retour du Pape Grégoire XI, qui avait abandonné Avignon, fut la source pour leur ville, élevèrent, en 1584, le beau monument qui orne l'église. Les mosaïques de la voûte de la tribune remontent au temps d'Honorius III. Sous le maître-autel reposent les restes de Ste Françoise, canonisée par Paul V. Le tombeau de la sainte fut orné par les soins de la sœur du Pape Innocent X, Agathe Pamfili. Le couvent attenant des Olivétains fut bouleversé par les Français, qui firent des fouilles pour découvrir les restes d'un temple de Vénus et de Rome, sur les ruines duquel on avait bâti le couvent et l'église. Pie VII les fit rebâtir à son retour.

18. *Sainte-Marie in Vallicella*, vulgairement appelée *Chiesa Nuova*. Le premier nom provient de la situation enfoncée de l'église. Grégoire XIII la donna à S. Philippe de Néri pour la congrégation de l'Oratoire. Alexandre de Médicis (Léon XI) en posa la première pierre. C'est la plus magnifique des églises modernes de Rome. Léon XI la consacra durant son règne de vingt-sept jours. Martin Lunghi en fut l'architecte; Pierre de Cortone en peignit les fresques; Rubens le tableau du maître-autel, dont le tabernacle est couvert de pierres précieuses. La seconde chapelle renfermait autrefois les restes du Caravage, qui sont aujourd'hui au Vatican. Les autres chapelles ont également des peintures et des sculptures précieuses, surtout celle qui renferme les restes de S. Philippe. Dans une des pièces du couvent, transformée en une chapelle, ornée d'un tableau de Guido Réni et de peintures au plafond de Pierre de Cortone, on conserve le lit et l'armoire du saint. A côté se trouve la chapelle où il disait habituellement la messe. Le lundi de la Pentecôte le Pape assiste à l'office dans cette église.

18. *Saint-Nicolas in Carcere*. On prétend qu'elle fut bâtie sur les ruines d'un temple de la Piété, de l'Espérance et de Junon *Matuta*, du temps de l'antique république romaine. On se fonde sur ce que les restes qui subsistent ne sont pas en marbre, mais en pépérin, pierre qu'on employait de préférence dans l'antiquité. On a pu, d'après les fouilles exécutées, déterminer assez exactement la grandeur, le style d'architecture et la position des colonnes du premier des deux temples.

19. *Sancta Sanctorum*. On nomme ainsi l'unique débris de l'ancien palais de Latran, c'est-à-dire la chapelle domestique de ce palais, et ce nom provient des nombreuses reliques qu'elle renfermait, et parmi lesquelles on comptait autrefois les chefs des deux apôtres S. Pierre et S. Paul. Les murailles de la chapelle, à laquelle Sixte V en a rattaché deux autres à droite et à gauche, sont entourées de 55 colonnes torses, liées entre elles de deux en deux par un fronton gothique, sur chacun desquels est placée la statue d'un saint. Les fresques et les mosaïques sont du temps de Nicolas III (1277-1281) et ont été restaurées en 1625. Le portique à deux étages qui précède les 3 chapelles fut bâti par Sixte V. On y monte par 5 marches, dont la 3e est considérée comme l'une de celles par lesquelles le Christ monta au prétoire de Pilate. Elle était autrefois au palais de Latran et fut transférée par Sixte V. On ne peut la franchir qu'à genoux. C'est de cette marche que tout le bâti-

ment a reçu aussi le nom de *SS. Salvatore delle Scale sante.*

20. *Saint-Sylvestre di monte Cavallo*, remarquable par les peintures de Gimignani, Polidore di Caravaggio, Arpino, Nebbia, et d'autres peintres de la seconde moitié du seizième siècle, et par des fresques du Dominiquin. Elle fut restaurée par Grégoire XIII et appartient aujourd'hui aux missionnaires de Saint-Vincent de Paul.

Presque toutes les nations, les moindres localités d'Italie, les confréries de toutes natures, les ordres de tout genre d'hommes et de femmes, sans en excepter un seul, sauf les Prémontrés, qui ne firent, pour ainsi dire, que paraître à Rome, ont leur église spéciale ou leur chapelle plus ou moins grande dans la ville éternelle.

De même que Rome est le centre de la Chrétienté sous le rapport de la doctrine, du culte et de la direction suprême des âmes, elle en est le foyer au point de vue des établissements de bienfaisance, s'appliquant à tous les sexes, à tous les âges, à tous les besoins, à toutes les nations. Nulle ville au monde ne renferme un pareil nombre d'instituts créés par la charité, vivifiés par le souffle du Christianisme, d'une importance aussi considérable. A la fin du seizième siècle encore les Anglais, les Flamands, les Bohêmes, les Hongrois, les Suédois, les Écossais, les Lombards, les Espagnols, les Slavons, les Indiens, les Arméniens, les Allemands, les Bretons, les Catalans, les Bergamasques, les Polonais, les Français, les Bourguignons, les Lucquois y avaient leurs hôpitaux et leurs hospices de pèlerins. Ceux des Portugais (pour ne citer qu'un exemple) furent fondés par une noble Portugaise, Jeanne Guismar, en 1417. Elle acheta à cette époque une maison destinée aux pèlerines, à laquelle, bientôt après, le cardinal Chiavas ajouta un refuge analogue pour les hommes et un hôpital pour les malades. Le nombre des établissements de bienfaisance de toute espèce était si grand à Rome que, dès 1579, l'abbé des Oblats, Charles-Barthélemy Piazza, put écrire sur ces *opere pie di Roma*, y compris les maisons d'éducation, un livre de 788 pages in-8°. Depuis lors le besoin des temps a inspiré à la charité, toujours active et toujours au niveau des nécessités, un si grand nombre d'établissements nouveaux que Morichini a dû ajouter un second volume à la seconde édition de son ouvrage, intitulé : *Degl' Istituti di pubblica carità e d' istruzione primaria in Roma.*

La philanthropie moderne imite avec effort la charité chrétienne; elle a appris de celle-ci comment on vient en aide aux malheureux, comment on guérit les malades, on élève la jeunesse, on assiste les pauvres, on arrache à la mort ceux qui semblent déjà lui appartenir; mais elle ne s'attache qu'à *l'homme* physique, elle ne voit que les besoins du corps, tandis que le Christianisme n'oublie pas l'âme et s'occupe avec autant de sollicitude de l'homme qui doit ressusciter que de celui qu'elle peut momentanément faire vivre sur la terre. La philanthropie est toute au présent; sans le négliger, la charité n'oublie jamais l'éternel avenir. Partout l'Église a produit des établissements de bienfaisance de toute nature, ayant toute espèce de destination; il fallait donc que le centre de l'Église fût en cela, comme pour le reste, un modèle vivant et parfait. Les Papes donnèrent l'exemple; ceux qui les entouraient les imitèrent à l'envi, et communiquèrent le mouvement jusqu'aux derniers échelons de la société. Rome possède encore de nos jours 20 établissements pour les malades et les convalescents, 8 hospices généraux, 11 hospices spéciaux, 1 pour les malades à domicile. Le nombre des per-

sonnes qui s'occupent des nécessiteux, des orphelins, des abandonnés, est plus considérable que partout ailleurs. Les sommes dépensées pour les pauvres, provenant de la libéralité des fidèles ou de la subvention de la Chambre apostolique, s'élèvent annuellement à plus de 4 millions de francs. Partout les soins religieux sont intimement associés aux secours que reçoit le corps.

I. Hôpitaux.

1. Le *grand hôpital du Saint-Esprit in Sassia* est le plus ancien, le plus vaste, le plus riche. Il fut fondé par Innocent III et primitivement destiné à des orphelins et à des enfants trouvés. Tous les Papes lui ont accordé un vif intérêt, une paternelle sollicitude, et l'ont agrandi à l'envi. On y reçoit annuellement près de 12,000 fiévreux, qui, en moyenne, sont soignés pendant neuf jours. Les enfants trouvés sont distribués dans trois grandes salles, où chaque nourrice soigne deux berceaux. On donne en outre beaucoup d'enfants en nourrice au dehors. Quand ils ont atteint l'âge de 12 ans on les place jusqu'à 20 dans un établissement où ils apprennent un métier.

Une maison spéciale renferme 600 jeunes filles qui en sortent pour prendre du service et reçoivent une dot de 100 scudi lorsqu'elles se marient. On admet annuellement près de 800 enfants. Le personnel de l'établissement se monte à 2,500 âmes. Il est placé sous la surveillance du grand-maître de l'ordre du Saint-Esprit, dont les membres dirigent les diverses branches de l'administration, et en outre plusieurs paroisses attachées à l'institut. La pharmacie, qui est splendide, dessert plusieurs établissements. Chaque médecin a le droit d'y faire prendre des remèdes pour les pauvres. La maison est un modèle de propreté et de service. La dépense pour les malades se monte à 70,000 scudi, payés moitié sur les revenus de la maison, moitié par la Chambre apostolique. L'établissement des enfants coûte 50,000 scudi; le service 6,000 scudi, qui sont payés par le Mont de Piété dépendant de la maison.

2. Le *grand hôpital du Saint-Sauveur*, fondé 18 ans plus tard que le précédent par le cardinal Jean Colonna. Il a 678, lits dont 200 toujours occupés; on y soigne annuellement 1,500 malades. Il est desservi, depuis 1821, par des Sœurs. Ses revenus montent à 32,000 scudi, auxquels la Chambre apostolique en ajoute 14,000.

3. Le *grand hôpital Saint-Jacques*, pour les blessés, les scrofuleux et les syphilitiques, fondé également par un cardinal Colonna et agrandi par le cardinal Antoine-Marie Salviati. Il reçoit annuellement 16 à 1,700 malades. Un prieur et quatre chapelains soignent le spirituel; deux médecins, deux chirurgiens, des aides et quinze apprentis pourvoient au service matériel. Les revenus montent à 30,000 scudi, dont la moitié fournie par la Chambre apostolique.

4. L'*hôpital de la Vierge de Consolation*, datant du onzième siècle. On y reçoit des malades des deux sexes, souffrant de blessures, fractures, foulures, luxations. Il a 156 lits, soigne annuellement 800 malades, dépense 12,000 scudi, dont 3,750 fournis par la Chambre apostolique.

5. L'*hôpital Saint-Roch*, fondé en 1500 par le cardinal Salviati, pour les femmes en couches. On ne demande ni l'état ni le nom des femmes qui s'y présentent. On place leurs enfants à l'hôpital du Saint-Esprit. Il y a en moyenne 170 accouchements. Au bout de 8 jours on renvoie les femmes. Les revenus sont de 2,490 scudi, dont le quart fourni par la Chambre.

6. L'*hôpital Saint-Jean Colabita*, pour les maladies aiguës des hommes. 74 lits, dont 40 habituellement occupés;

il reçoit annuellement 1,064 malades. Les frais sont couverts par des aumônes.

7. *Hôpital Saint-Gallican*, pour maladies graves, surveillé par plusieurs cardinaux; 238 lits, pharmacie remarquable, école gratuite d'enfants. Sœurs; 2,600 scudi de revenus, 10,000 fournis par la Chambre apostolique.

8. *Hôpital Sainte-Marie de la Piété*, pour la guérison des fous (et non pour la simple garde), parfaitement organisé. Il reçoit environ 400 malades; en moyenne, 773 jours de soins. Sur 100 hommes il en sort guéris 46,16; sur 100 femmes 27,90. Il meurt le quart des hommes et seulement le septième des femmes. La Chambre apostolique fournit les deux tiers de la dépense, qui monte à 15,000 scudi.

9. *Grand Hôpital de la Trinité*, pour les pèlerins et les convalescents. S. Philippe de Néri eut la première pensée de cet établissement. Quiconque arrive comme pèlerin de plus de 60 milles de Rome y est entretenu pendant trois jours et renvoyé avec une aumône. Durant l'année du dernier jubilé on y reçut 181,914 hommes et 91,385 femmes. Les membres de l'archiconfrérie (qui compte parmi ses membres des cardinaux et des princes romains) servent les pèlerins à table. Une partie de l'établissement est consacrée aux convalescents, qui, comme la maison des pèlerins, a une voiture spéciale pour aller chercher les malades, qui s'élèvent annuellement, les soldats non compris, à près de 6,000. La dépense est de 18,000 scudi; durant le jubilé de plus de 100,000.

10. L'*Aumônerie apostolique* soigne les pauvres à domicile. Innocent XII divisa, dans ce but, la ville en onze quartiers, qui sont chacun visités par un prêtre, un médecin et un chirurgien. Si les pauvres manquent du strict nécessaire ils sont transférés dans un hôpital, aux frais de l'Aumônerie, qui dépense 7,000 scudi pour ces secours.

11. *Société charitable* des dames âgées de plus de quarante ans, pour soigner les malades chroniques, auxquels elle procure les secours du médecin, les remèdes, les aliments, la sépulture. Chaque malade est visitée deux fois par semaine par l'une des sociétaires.

12. L'*Archiconfrérie de la Mort et de la Prière* accompagne les morts hors de la ville, pourvu que ce ne soit pas à plus de trente milles.

II. Orphelinats.

1. *Orphelinat de Sainte-Marie in Aquiro*, fondé par S. Ignace. Il ne peut recevoir que 38 orphelins. L'instruction y est donnée par les Somasques.

2. *Hospice apostolique de Saint-Michel*. Il reçoit des orphelins et des vieillards des deux sexes, partagés en quatre sections, plus peuplées chacune que maintes petites villes. Thomas Odescalchi, venu à Rome au milieu du dix-septième siècle, embrassa l'état ecclésiastique et se dévoua spécialement au service des jeunes garçons pauvres qui trouvaient un refuge pendant la nuit à Santa-Galla. Soutenu par son oncle, qui devint le Pape Innocent XI, il bâtit un petit hôpital dédié à S. Michel. Innocent XII provoqua les aumônes en faveur des pauvres enfants élevés dans cet hôpital, donna l'exemple en lui consacrant 25,000 scudi et en unissant le nouvel hôpital à l'ancien établissement. Clément XI agrandit les bâtiments et y transporta les vieillards, hommes et femmes, de Saint-Jean de Latran.

Pie VI ajouta un nouveau bâtiment afin d'y transférer aussi l'orphelinat des jeunes filles de Saint-Jean de Latran. Cent vieillards, plus vingt autres qui payent une petite pension, doivent leurs services à la maison, en retour de la subsistance qu'ils y trouvent. Trente femmes reçoivent un petit salaire pour

entretenir en état le linge et les vêtements de l'orphelinat. Les jeunes orphelines sont au nombre de 240; on leur apprend les travaux de femme, les soins de la cuisine; elles font les passementeries des uniformes de la garde du Pape; ces travaux leur sont en partie payés. Aucune orpheline ne sort de la maison à moins de se marier ou d'entrer dans un couvent; dans les deux cas elle reçoit une dot. Celles qui ne peuvent se marier et ne veulent pas se faire religieuses restent dans la maison. Les orphelines sont au nombre de cent soixante, reçues gratuitement; soixante sont admises au prix de 4 scudi et demi par mois. La maison a tous les ateliers possibles, et chaque orphelin choisit le métier qui lui convient. Il s'y trouve des relieurs, des imprimeurs, des tourneurs, des chapeliers, des ouvriers en cuivre, des selliers, des tailleurs, des cordonniers, des tablettiers, des faiseurs de tapis, des peintres d'appartement. La laine arrive brute dans la maison et en sort transformée en uniforme; il en est de même du cuir destiné à l'équipement de la cavalerie. En outre les orphelins qui ont de la vocation pour les arts y trouvent des ateliers de sculpteurs, de ciseleurs, de graveurs, de peintres, de mosaïstes, de tapisserie des Gobelins, dirigés par les meilleurs maîtres. Les magnifiques appartements du cardinal Tosti, directeur de l'établissement, renferment une collection de produits artistiques de tous genres provenant des élèves de la maison. L'instruction, qui a pour base générale le catéchisme, varie selon les diverses vocations. Il y a une école de musique vocale pour ceux qui ont des dispositions artistiques, et chaque année les élèves produisent des œuvres musicales remarquables. Ils reçoivent en sortant 20 scudi. Il y a une église pour chaque sexe et chaque âge. Rien n'est plus propre que les réfectoires, le linge de table. La maison a 50,000 scudi de revenus.

3. *Hospice di Tata Giovanni.* Un maître maçon du temps de Pie VI, touché de compassion en voyant le triste sort des malheureux enfants qu'il rencontrait dans les rues, sans surveillance, sans avenir, les réunit autour de lui, mendia pour les habiller et les plaça dans divers ateliers. Pie VI lui fit cadeau d'un ancien couvent de Bénédictines et de l'église Sainte-Anne *de Funari.* Sous Pie VII, le nombre des élèves monta à 120. Outre l'enseignement religieux ils apprennent le dessin et la géométrie. Chaque élève peut choisir le métier qui lui convient. La Chambre apostolique contribue mensuellement aux frais pour la somme de 230 scudi; 150 proviennent d'aumônes.

4. En 1818 le chanoine Manfrédi réunit 20 pauvres garçons pour leur apprendre la fabrication de la soie, en même temps que les travaux des champs. Plus tard leur nombre décrut et tomba à six.

III. Autres établissements d'utilité publique.

1. *Hospice de Sainte-Marie des Anges.* Durant l'occupation française on arrêta les mendiants et on les enferma soit à Saint-Jean de Latran, soit à la Sainte-Croix (*Santa-Croce*). Pie VII leur assigna un nouveau local. Léon XII transforma le tout en une maison de travail, qui peut recevoir 850 hommes et 550 femmes. Il y a un bâtiment particulier pour les malades. Les enfants apprennent un état. La commission d'administration, établie par Léon XII, dépense annuellement 35,000 scudi, dont 4,000 sont employés à payer les travaux faits par les gens de la maison.

2. *Hospice ecclésiastique* fondé par le pharmacien Antoine Vestri de Côme, dans le dix-septième siècle, et consacré à l'entretien de 8 à 10 pauvres prêtres émérites.

3. *Hospice de Santa-Galla*. Vers la même époque, un prêtre généreux, Marc-Antoine Odescalchi, fonda un refuge pour les pauvres qui n'avaient pas de logement en hiver. Il en reçut jusqu'à 700, auxquels il procura un lit, du feu, une soupe, et dont il entretint les vêtements et la chaussure. La libéralité de la famille Odescalchi transforma ce refuge transitoire en un établissement permanent, pourvu de 224 lits destinés à des vieillards et à de jeunes garçons mineurs.

4. *Hospice Saint-Louis*, ayant la même destination, sur une moindre échelle.

5. *Asile des Néophytes*, pour ceux qui veulent entrer dans le sein de l'Église catholique et ont le dessein d'être instruits, monté pour 70 personnes. On y donne l'entretien et l'instruction pendant quarante jours à ceux qui manifestent le désir de se convertir. Celui qui reste en chemin est tenu de payer sa dépense. La maison peut recevoir aussi 24 femmes; celles qui en sortent pour se marier ou entrer dans un couvent reçoivent 150 scudi. Les directrices, au nombre de 3, doivent être chrétiennes de naissance. La Chambre apostolique fournit 7,200 scudi à la maison.

6. *Sainte-Catherine des Cordiers*, maison destinée à retirer du désordre les filles de femmes dépravées. En 1600 il y en avait 160. Plus tard on y ajouta des orphelines. Elles travaillent pour la maison et sur commande. Lorsqu'elles sortent pour se marier on leur donne 50 scudi, et 400 si elles entrent dans un couvent.

7. *Refuge des Quatre Couronnés*, pour 12 orphelines.

8. *Refuge des mendiantes*, fondé en 1650 pour de pauvres femmes, destiné depuis à l'éducation de pauvres filles auxquelles on tient compte de leurs travaux. Le personnel se compose de 90 têtes. Les revenus sont de 5,200 scudi, dont 4,512 proviennent de la Chambre apostolique.

9. *Asile de la Providence*, pour 100 jeunes filles bourgeoises pauvres et 15 vieillards. La dépense est de 6,500 scudi, dont la Chambre fournit 811.

10. *Asile de la Vierge du Refuge*, pour de pauvres orphelines, reçues les unes gratuitement, les autres pour une modique pension.

11. *Asile de Saint-Clément et de Saint-Crescence*, également pour de jeunes filles. Le personnel est de 62. La maison n'a que 900 scudi de revenus, auxquels la Chambre apostolique en ajoute 2,623.

12. *Asile des Trinitaires et de Sainte-Euphémie*, pour 42 jeunes filles. 2,332 scudi de revenus, auxquels la Chambre apostolique en ajoute 1,168.

13. *Asile de Saint-Borromée*. 40 personnes; 2,800 scudi de revenus.

14. *Asile des Enfants en péril*. 50 élèves; 4,030 scudi de dépenses, auxquelles la Chambre apostolique contribue pour 3,585.

15. *Asile de la Mère des Douleurs*, fondé par la famille Odescalchi pour 40 jeunes filles dont les parents sont gênés et ne peuvent suffire aux frais d'éducation de leurs enfants. Chaque élève paye 4 et 5 scudi par mois : les pauvres sont reçues gratuitement. L'éducation y est excellente.

16. *Refuge de la Sainte-Croix*, fondée par une religieuse, en 1793, pour empêcher les femmes syphilitiques guéries de retomber dans le vice. On en reçoit 20, et l'expérience constate que les bons traitements dont elles sont l'objet et la vie calme et pénitente qu'elles mènent les ramènent au bien.

17. *Refuge de la sainte Vierge*, fondé en 1806 pour des femmes non

mariées ou des veuves qui sont renvoyées de la maison de correction. Elles peuvent y rester tant que cela leur convient. La maison se soutient par des aumônes et le concours de la Chambre apostolique.

18. *Refuge de Notre-Dame de Lorette*, pour des femmes sortant de l'hôpital Saint-Jacques, fondé par quelques dames nobles.

IV. Établissements de charité.

1. *Secours des travaux publics*, organisés par les Français, établis depuis des siècles par les Papes, et principalement par Sixte V. Grégoire XVI y consacra annuellement 38,202 scudi.

2. *L'Aumônerie apostolique*, remontant au septième siècle, dépensant, chaque année, 22,800 scudi en aumônes.

3. *Commission de secours*, fondée par Pie VII, dépensant annuellement 172,145 scudi en argent et secours de toute nature.

4. *Archiconfrérie des saints Apôtres*, fondée en 1564; paye 12 médecins des pauvres, fournit gratuitement des remèdes et des secours en argent.

5. *Congrégation de la divine Miséricorde*, dépensant, outre les aumônes qu'on lui remet, 2,100 scudi pour dégager des objets déposés, acheter des lits, des vêtements, des ustensiles de ménage et distribuer du pain.

6. *Secours ecclésiastiques*, fournissant à de pauvres étudiants en théologie, deux fois par an, 10 à 15 scudi.

7. Les successions, l'Église et les chevaliers contribuent par un impôt annuel à l'entretien des nécessiteux.

8. Le marquis *Carmignano* destina, en 1812, sa succession, montant à 2,500 scudi de revenu annuel, au soulagement des vieillards, des malades, des veuves, des orphelins, des aveugles, des gens hors d'état de se suffire ou qui sont tombés dans le dénûment sans qu'il y ait de leur faute, et qui conservent des sentiments de foi, de piété, pratiquent les sacrements, élèvent chrétiennement leurs enfants.

9. *Archiconfrérie de la Bannière*, fondée par S. Bonaventure, ayant eu pour but primitif le rachat des esclaves et destinée aujourd'hui à doter de pauvres jeunes filles.

10. *Archiconfrérie de la très-sainte Annonciation*, datant du quinzième siècle. De pauvres filles romaines, de naissance honnête, y sont, à dater de l'âge de quinze ans, surveillées jusqu'à l'époque de leur mariage; on en établit 400 par an, auxquelles on donne 20 scudi. La maison dépense ainsi 5,000 scudi.

11. *Archiconfrérie de la très-sainte Conception*, ayant le même but; dépensant 800 scudi par an.

12. *Archiconfrérie de Sainte-Apollonie*, ayant la même destination.

13. *Société du Rosaire*, de même.

14. *Archiconfrérie du Saint-Sauveur*, élevant des jeunes filles qui se destinent à la vie religieuse.

15. *Archiconfrérie de Saint-Ives*, soignant gratuitement les intérêts des pauvres qui ont des procès et contribuant aux frais.

16. *Confrérie de Saint-Jérôme de la Charité*.

17. *Confrérie della Pietà de' carcerati*, ayant pour but, comme la précédente, les besoins physiques et moraux des prisonniers des *carceri nuovi*, bâties par Innocent X. Autrefois la première de ces confréries se suffisait; depuis la Révolution elle a besoin du concours de la Chambre apostolique. Les membres de la confrérie qui sont prêtres prêchent le dimanche dans ces prisons; les membres laïques rendent toute espèce de services aux prisonniers, surtout quand ils sont malades. La seconde confrérie, dont les membres doivent être Florentins, à cause du fondateur, visitent journellement les prisonniers, s'infor-

ment de la qualité et de la quantité de la nourriture, s'enquièrent de l'état moral des prisonniers, aident à payer les dettes de ceux qui sont retenus pour cette cause, veillent sur les condamnés à mort depuis le moment où le jugement est prononcé jusqu'à celui de son exécution.

*Piazza* compte plus de 100 pieuses confréries ayant les destinations les plus diverses, accomplissant leur mission de mille manières. Ainsi il y a des confréries de boulangers, de cuisiniers, d'artistes, de barbiers, de baigneurs, de tailleurs, de cordonniers, de peintres, de palefreniers, de maçons, de selliers, d'orfévres, de relieurs, de sculpteurs, de doreurs, de vignerons, de tisserands, d'hôtelliers, de jardiniers, de matelassiers, de pêcheurs, de poissonniers, de forgerons, de copistes, d'apprentis, de bouviers, d'épiciers, etc.

V. ÉCOLES.

1. Les écoles de Quartier sont les plus anciennes. Léon XII s'en occupa beaucoup. Elles sont au nombre de 58, avec 85 maîtres et 1,815 écoliers.

2. *École pieuse de Saint-Pantaléon.*

3. *École pieuse de Saint-Laurent in Borgo*, fondée par S. Joseph de Calasanzio. La première compte 245 élèves, la seconde 140. L'instruction est gratuite.

4. *École des Pères de la doctrine de Sainte-Marie in Monticelli.*

5. *École de Sainte-Agathe in Trastevere*, au nombre de 5, avec 310 élèves.

6. *Écoles chrétiennes de la Trinité du Mont.*

7. *Écoles chrétiennes du Sauveur in Lauro.*

8. *Écoles chrétiennes de la Madona de Monti.* Ces trois écoles ont 14 maîtres, 1,280 élèves dirigés par les Frères de la Doctrine chrétienne.

9. *École du prince Massimo*, dans le Transtévère, subventionnée par cette famille.

10. *École du soir*, fondée, en 1816, par le tailleur Jacques Casoglio, pour ceux qui ne peuvent fréquenter les écoles de jour; plus tard on la transféra dans la chapelle de Saint-Nicolas des Couronnés, et les prêtres de cette chapelle s'en chargèrent.

11. *Écoles paroissiales* fondées, sous Léon XII, moyennant des aumônes; on leur associa des écoles de travail pour les jeunes filles.

12. 80 écoles où des filles plus âgées apprennent à lire, à écrire, à dessiner, à broder.

13. *École pour les petits enfants*; 6,400 élèves.

14. *École des pieuses Maîtresses de Jésus*, et

15. *École des pieuses Maîtresses de Saint-Thomas in Paruona*; 16 maîtresses et 680 jeunes filles; subvention de la Chambre apostolique pour ces deux écoles, 900 scudi. La même congrégation dirige encore sept autres écoles, où 19 maîtresses instruisent 1,000 petites filles de 7 à 14 ans, la plupart pauvres.

16. *Les pieuses Ouvrières*; deux écoles, cinq maîtresses, 140 enfants.

17. *Écoles des pieuses Maîtresses du Saint-nom de Jésus.*

18. *Ursulines*, école publique gratuite, pensionnat de jeunes filles dans le couvent.

19. *Augustines de la divine Charité*, école publique pour le quartier de Monti.

20. *École de Saint-Pascal*, dans le Transtévère, pensionnat pour les filles de la bourgeoisie, avec une maison de retraites religieuses pour les pauvres et une école publique.

21. *Dames du Sacré-Cœur*. Deux pensionnats pour les jeunes filles des classes élevées.

22. *Sourds et Muets*, établissement fondé par la charité privée, qui existe depuis quatre-vingts ans.

C'est dans l'Église qu'est né et s'est développé d'abord l'art d'instruire et d'élever les peuples. Si Rome est le modèle d'une ville chrétienne au point de vue du culte, elle l'est encore par la richesse des moyens qu'elle possède pour élever et former les membres du clergé. Chaque nation, chaque classe de la société, chaque état, chaque profession y trouve les ressources qui lui sont nécessaires. Il est juste, quand on énumère les établissements qu'offre Rome, de commencer par le plus grandiose, le plus important, par un établissement unique, et qui embrasse le genre humain tout entier; nous voulons dire :

1. *Le Collége de la Propagande, Collegio urbano de Propaganda Fide*, qu'on nomme avec raison le séminaire apostolique de tous les peuples. Grégoire XV avait institué la congrégation de la Propagation de la Foi. Mgr Rivès, résident de l'infante d'Espagne Isabelle-Claire-Eugénie, fit élever, dans son palais de la place d'Espagne, des jeunes gens destinés à devenir missionnaires. Il résolut de consacrer sa fortune à ce pieux dessein, et il l'offrit dans ce but au Pape, en même temps que son palais. La bulle *Immortalis Dei*, du 1er août 1617, fonda l'institut. Le palais de la place d'Espagne fut agrandi par les Papes qui se succédèrent depuis Urbain VIII jusqu'à Grégoire XVI, ainsi que l'église y attenante, dédiée aux trois Rois. De nombreux legs permirent successivement de recevoir un plus grand nombre d'élèves de toutes les nations dans ce séminaire véritablement catholique. Il prospéra pendant deux siècles; des missionnaires aussi savants que zélés en sortirent pour se répandre parmi les nations païennes, chez les peuples séparés de l'Église, jusqu'au moment où les Français, en s'emparant de Rome, arrêtèrent le noble essor de cette institution. Lors de leur première invasion ils renvoyèrent tous les élèves étrangers; les élèves italiens furent ou exilés dans les environs de Spolète, ou enfermés au château Saint-Ange.

En 1803 quelques élèves dispersés se réunirent autour des Pères de la Mission, sur le mont Citorio.

En 1809 Napoléon abolit le collége comme inutile et voulut même détruire la célèbre imprimerie de la Propagande, dont les revenus furent dissipés. Le collége fut restauré en 1817. Depuis lors le nombre des élèves de tous les pays du monde a tellement augmenté que, le jour de l'Épiphanie, on y entend cinquante discours en autant de langues ou de dialectes différents. Grégoire XVI, à la demande du comte de Reisach, archevêque de Munich, alors recteur du collége, en transmit la direction à la Société de Jésus; l'instruction demeura confiée à des professeurs ecclésiastiques séculiers. Cette instruction comprend tout ce que peut exiger la culture solide et complète du prêtre. Le collége possède une précieuse bibliothèque, enrichie par des legs considérables. On y voit la célèbre carte sur laquelle Alexandre VI marqua, au moyen d'une vigoureuse barre, les limites des possessions américaines attribuées aux Espagnols et aux Portugais. Le célèbre musée Borgia fut légué au collége de la Propagande.

2. *Collége Bandinelli*, fondé, en 1617, par un boulanger de ce nom, pour douze jeunes gens de Florence.

3. *Collége de Saint-Bonaventure* ou *de Sixte V*, fondé par ce Pape, pour vingt étudiants des Minimes destinés à enseigner la doctrine de S. Bonaventure. Il est sorti beaucoup d'hommes pieux et savants de cette maison.

4. *Collége Capranico*, fondé, en 1458, par le cardinal de ce nom pour des jeunes gens de familles honnêtes de Rome et des États de l'Église qui se destinent au sacerdoce. Les élèves,

qui ne sont plus que douze, demeurent sept années dans la maison, fréquentent le collége Romain et se préparent au doctorat.

5. *Collége Cérasoli*, réduit aujourd'hui à soutenir quelques jeunes gens de Bergame qui suivent les cours du collége Romain.

6. *Collége Clémentin* ou *des Nobles*. Clément VIII le créa pour y faire élever de jeunes nobles italiens et étrangers, sous la direction des Somasques. Beaucoup d'hommes distingués dans l'Église, la politique et la guerre, cardinaux, évêques, doges, maréchaux, ministres et savants, sont sortis de ce collége, après y avoir reçu une éducation forte, savante et pieuse. Les Papes ont toujours montré beaucoup de bienveillance à cet établissement. Sous Léon XII on comptait dix cardinaux qui y avaient été élevés.

7. *Collége germanique* (1).

8. *Collége Ghislieri*, fondé en 1630 par le médecin de ce nom pour 24 jeunes gens nobles et pauvres des États de l'Église.

9. *Académie ecclésiastique*, destinée aux jeunes nobles qui se vouent au sacerdoce, fondée au commencement du dix-septième siècle dans une maison du mont Giordano et transportée, par Clément XI, dans l'ancien palais Séveroli, sur la place Minerve.

10. *Collége grec*, institué par Grégoire XIII pour former de jeunes Grecs à l'apostolat. On pourrait citer une longue liste de vertueux évêques, de savants pleins de mérite (Léon Allatius, Nicolas Assémani!) qui sortirent de cette école. Deux élèves de ce collége ont le privilége de servir aux offices pontificaux comme diacre et sous-diacre, dans les ornements de l'Église grecque. L'église est dédiée à S. Anastase.

11. *Collége anglais*, également institué par Grégoire XIII, avec le concours de l'Anglais Guillaume Alain, plus tard cardinal, et destiné à être le séminaire des missionnaires d'Angleterre. Le nombre des élèves était fixé à 50, dirigés par les Pères Jésuites. S. Philippe de Néri, en rencontrant les élèves avait coutume de les saluer en disant : *Salvete, flores martyrum*. Il était prophète, car, en 1647, 47 élèves du collége étaient morts martyrs. C'est de ce séminaire que sortirent plus tard les vicaires apostoliques d'Angleterre; dans les temps modernes, parmi plusieurs prêtres remarquables élevés dans la maison, on compte le cardinal Wisemann.

12. *Collége irlandais*, fondé sous Urbain VIII. Le cardinal Ludovisi, déterminé surtout par les conseils du célèbre Franciscain Luc Wadding, réalisa l'intention qu'avait eue Grégoire XIII. Il pourvut au maintien du collége des Irlandais par une disposition de son testament. Il y avait alors sept élèves, destinés au sacerdoce, dirigés par un Jésuite. A la fin de leurs études ils étaient tenus de retourner en Irlande. Léon XII rétablit le collége, supprimé par les Français; Grégoire XVI lui accorda une faveur particulière.

13. *Collége Nazaréen*. Il tient son nom de son fondateur, le cardinal Fonti, archevêque de Nazareth, dans le royaume de Naples. Douze jeunes gens de famille bourgeoise et bien doués y sont dirigés par les Pères des Écoles pieuses. Il reçoit, en outre, des externes; on leur enseigne les belles-lettres, la philosophie, les langues étrangères, les exercices du corps, l'escrime, etc. Le collége acquit une telle réputation qu'il en sortit plus de 40 cardinaux, un grand nombre d'évêques, de savants (Paradisi, Algarotti, Berri, etc.).

14. *Collége des Nobles*. Pie IV voulut qu'à côté du séminaire romain il y eût un collége destiné à recevoir 100 jeunes

(1) *Voy.* COLLÉGE GERMANIQUE.

gens de familles nobles, dirigés par les Jésuites. Ils entrent dans la maison entre 9 et 10 ans, y restent jusqu'à 17 ou 18, et y étudient la rhétorique, la philosophie, la théologie, le droit. Une grande partie de la prélature romaine sort de ce collége.

15. *Collége Pamphili.* Le prince J.-B. Pamphili réalisa le dessein de son oncle, le Pape Innocent X, en faisant élever, près de l'église de Sainte-Agnès, sur la place Navone, un bâtiment dans lequel des jeunes gens nés sur les terres domaniales de sa famille sont reçus pendant sept ans et formés à l'état ecclésiastique.

16. *Collége Picénien*, destiné à des jeunes gens des Marches. Autrefois il y en avait 12. Les ressources de la maison ayant diminué, il n'y a plus qu'un petit nombre d'élèves qui sont logés, reçoivent une rétribution mensuelle et suivent les cours publics.

17. *Collége Romain.* Ce fut le troisième général des Jésuites, François Borgia, qui eut la première pensée de cette belle fondation, lorsque déjà son institut avait formé un grand nombre de jeunes gens et acquis, par la libéralité des fidèles, une maison et une église pouvant servir à l'établissement d'un collége. Mais ce fut Grégoire XIII qui entreprit la construction des magnifiques bâtiments actuels, qui s'étendent sur une superficie de 52,700 palmes; ce fut lui qui dota le collége de manière à lui permettre de recevoir 200 Pères de toutes les nations. Les plus grandes célébrités de l'ordre des Jésuites ont étudié au collége Romain; toutefois la science n'y est pas considérée comme l'unique nécessaire; on y veille surtout à l'éducation religieuse et morale. La bibliothèque, enrichie des legs de plusieurs cardinaux, tels que Bellarmin, et de savants, tels que Marc-Antoine Muret, renferme 80,000 volumes; une autre bibliothèque, destinée aux Pères seulement, compte 30,000 volumes; quatre autres bibliothèques sont à l'usage des quatre classes de professeurs. L'observatoire du collége Romain est le mieux établi de Rome; son cabinet de physique est très-riche; sa pharmacie possède les plus beaux vases de Chine et du Japon qui existent; son musée est un trésor fondé par le célèbre Jésuite Athanase Kircher. Uni aux précieuses acquisitions de plusieurs collectionneurs, ce musée remplit deux grandes salles et vingt-neuf armoires. Ce qu'il y a de plus rare, c'est la cyste en métal, trouvée près de Palestrina, ornée de délicates ciselures, représentant des sujets mythologiques; de vieux miroirs en métal avec des dessins, des vases en bronze des formes les plus exquises, des bustes, des statuettes, des pierres taillées, des parures d'hommes; des ornements pour les chevaux, en argent, en cuivre; des monnaies, des terres cuites rares, constituent ce riche musée. Neuf Papes ont été élevés au collége Romain.

18. *Collége écossais*, fondé par Clément VIII. Paul V le confia également aux Jésuites. Les élèves, tous Écossais, promettent de se consacrer au sacerdoce et d'avoir à cœur la propagation de la foi dans leur patrie.

19. *Collége de Saint-Thomas d'Aquin.* L'Espagnol Jean Solano, évêque de Cusco, dans le Pérou, légua sa fortune à ce collége, qui a pour but de fortifier les jeunes théologiens dans la connaissance de la doctrine de S. Thomas. Il y a deux places destinées aux Polonais.

20. La *Sapience* ou l'*Université romaine* (*Archiginnasio della Sapienza*). Innocent IV la fonda en 1244; Eugène IV lui assigna comme revenus les droits d'entrée sur les vins étrangers; Clément VII y ajouta ceux du foin. Sous Léon X la Sapience comptait 88 professeurs. Elle avait un profes-

seur de botanique lorsque cette science était encore entièrement inconnue dans le reste de l'Europe. Alexandre VII créa son jardin botanique, enrichit sa bibliothèque et fit élever les bâtiments actuels. Sous Benoît XIV on créa les chaires de chimie et de physique expérimentale. Léon XII perfectionna l'organisation de cette Université. Elle compte 900 étudiants. Tous ces établissements ont beaucoup souffert dans leurs finances sous le régime français.

Rome a plusieurs *Académies* et sociétés savantes; quelques-unes, portant des noms assez singuliers, ont disparu après une existence assez stérile; celles qui se sont maintenues le plus longtemps sont :

1. La *Société d'Archéologie*, la plus ancienne de toutes. L'empereur Frédéric III lui accorda de grands priviléges. Après les malheurs qui frappèrent Rome, en 1527, la société s'endormit et ne fut rappelée à la vie que par Clément XI. Benoît XIV lui donna de nouveaux statuts; Pie VII lui assigna une somme annuelle sur la Chambre apostolique. L'imprimerie de la Chambre, conformément aux ordres de Grégoire XVI, imprime gratuitement les écrits de la société. Elle distribue, tous les deux ans, une médaille d'or au meilleur Mémoire sur un sujet archéologique, auquel tous les savants d'Europe sont appelés à concourir.

2. L'*Académie dei Lincei*, fondée en 1603 par Frédéric, prince de Cési d'Aquasparta, dans un but scientifique. Le linx, dont elle porte le nom, désigne le regard scrutateur avec lequel ses membres doivent étudier les mystères de la nature. Elle fut très-active durant la vie de son fondateur († 1630); puis on n'en entendit plus parler pendant un siècle, jusqu'au jour où Benoît XIV la ressuscita sous le nom de *Nuovi Lincei*. Léon XII la ranima à son tour.

3. L'*Académie d'Arcadie*, fondée par Christine de Suède en l'honneur de la poésie. Son siége de réunion, situé dans un agréable jardin, *Bosco Parnassio*, fut embelli à grands frais par Grégoire XVI. On sait ce que ces sociétés peuvent en faveur de la véritable poésie.

4. L'*Académie ecclésiastique* fait des recherches sur l'histoire de l'Église et le droit canon, et a des cours qui sont recueillis dans un annuaire spécial.

5. L'*Académie de Saint-Luc*, confrérie d'artistes, fondée en 1478, renouvelée par le prince Frédéric Luccari, transformée en une académie de peinture sous la protection des Papes. Elle possède, près de l'église Saint-Luc et Saint-Martin, un palais où se trouvent des dessins, des modèles, des peintures remarquables (un saint Luc peignant le portrait de la sainte Vierge, de Raphaël). L'église de Saint-Luc est une des plus belles de Rome.

6. Les *Virtuoses du Panthéon*, société de peintres, de sculpteurs, d'architectes, en un mot d'artistes qui se vouent aux arts plastiques. Raphaël en eut la première pensée; ses disciples la réalisèrent. La société a des exercices de piété particuliers dans une chapelle du Panthéon; de là son nom. C'est cette société qui fit restaurer, d'une manière plus digne de lui, le tombeau de Raphaël. La médaille d'argent que la société décerne, tous les deux ans, à la plus belle œuvre artistique, fut transformée, par Grégoire XVI, en une médaille d'or de la valeur de 25 ducats.

7. L'*Académie de la Religion catholique*, fondée en 1801 par Mgr Zambini, en faveur de l'étude et de la défense de la religion.

8. L'*Académie du Tibre*, la plus active des sociétés savantes de Rome. On y lit tous les quinze jours des dissertations en prose sur des sujets de science et d'art, parfois des poëmes; les

pièces dignes d'être conservées sont imprimées aux frais de l'académie.

9. L'*Académie latine*, fondée en 1814 par plusieurs savants réunis dans l'intérêt de la latinité classique; elle compte des cardinaux et d'autres personnages distingués parmi ses membres.

10. L'*Académie philharmonique*, ayant pour but les progrès de la musique.

11. L'*Académie philodramatique*, dans l'intérêt de la déclamation italienne.

12. Les *Maîtres et professeurs de musique de Rome*, réunion de compositeurs, d'organistes, de chanteurs et d'instrumentistes, sous la protection d'un cardinal.

13. L'*Académie française* de peinture, sous la direction d'un peintre français, établie au palais Médicis, sur le Pincio.

14. L'*Académie napolitaine*, formée par six jeunes Napolitains, deux peintres, deux sculpteurs, deux architectes. Fondée par Charles III, elle a son siége au palais Farnèse.

Les *Bibliothèques*, que la ville de Rome a toujours possédées en plus grand nombre qu'aucune autre ville, sont en rapport intime avec les établissements d'instruction publique et les sociétés savantes. Dès avant l'ère chrétienne Publius Victor en comptait 29 à Rome. Outre celle que possède chacun des colléges dont nous avons parlé, nous citerons plus spécialement :

1. La bibliothèque *Albani*. Les Français en ont enlevé beaucoup de livres rares.

2. La bibliothèque *Alexandrine*, fondée par Alexandre VII, avec celle du duc d'Urbin et les doubles de la bibliothèque Vaticane.

3. La bibliothèque *Angélique*, aux Augustins, formée par la réunion de celles des savants cardinaux Noris, Passionéi (la dernière achetée au prix de 30,000 scudi) et de Luc Holsténius. Elle a des fonds pour se compléter chaque année. Elle compte 150,000 volumes. Elle est publique.

4. La bibliothèque *Barberine*; 100,000 volumes, 10,000 manuscrits. Montfaucon assurait déjà que des agents infidèles avaient vendu cinq cents manuscrits grecs; plus tard la pluie, les rats en gâtèrent un grand nombre. Elle n'est plus ouverte au public.

5. La bibliothèque *Casanati*, au couvent des Dominicains, fondée par le cardinal Casanati, qui donna, outre sa précieuse collection, 80,000 scudi afin d'en assurer la durée et le complément; 120,000 volumes; ouverte tous les jours pendant cinq heures.

6. La bibliothèque *Chigi*, fondée par Alexandre VII et enrichie de la collection des livres de son cousin, le cardinal Fabio Chigi. Parmi ces manuscrits grecs et latins, il y en a plusieurs qui sont ornés des plus rares miniatures. On peut difficilement y pénétrer.

7. La bibliothèque *Corsini*, au palais de ce nom. Clément XII, avant d'être monté sur le trône, employa un revenu annuel de 8,000 scudi à enrichir ce trésor. D'autres membres de la famille en firent autant. Elle est surtout riche en incunables et en gravures; elle est ouverte les jours où d'autres bibliothèques sont fermées.

8. La bibliothèque *Lancisi*, à l'hôpital du Saint-Esprit, remarquable en livres de médecine et de sciences naturelles, consacrée par le médecin de Clément XI, Jean-Marie Lancisi, à l'usage des médecins et des chirurgiens, enrichie plus tard par le roi de France Louis XV.

10. La bibliothèque *Vallicellanienne*, au couvent des Oratoriens, riche en manuscrits ecclésiastiques, provenant surtout de la succession du cardinal Baronius. On peut facilement y entrer, grâce à la complaisance des Oratoriens.

11. La bibliothèque *Vaticane*, la plus célèbre et la plus estimée. Nicolas V avait acquis déjà les manuscrits les plus précieux des savants expulsés de Constantinople. Il entretenait des acheteurs et des copistes dans tous les pays, jusqu'en Suède, et réunit ainsi 9,000 manuscrits. Ses successeurs, jusqu'à Sixte IV, négligèrent ce trésor si laborieusement amassé. Sixte IV lui assigna un local convenable. La bibliothèque ainsi constituée souffrit moins qu'on ne le croit communément du pillage de Rome sous Clément VII. Sixte V fit construire pour elle le local actuel. Clément VIII acquit de remarquables collections. Grégoire XV l'enrichit des fameux palimpsestes du couvent de Stobbio. Au dix-huitième siècle la riche bibliothèque de la reine Christine de Suède fut ajoutée à celle du Vatican; c'était le reste des collections que son père avait enlevées aux villes épiscopales d'Allemagne. Puis on y joignit les bibliothèques de Grotius, de Heinsius, d'Isaac Voss, du P. Pétau et d'autres savants. D'autres acquisitions élevèrent le nombre des manuscrits à 24,000. Les imprimés ne sont pas en rapport avec ce chiffre de manuscrits; plusieurs bibliothèques de Rome sont plus riches à cet égard. La grande salle de la bibliothèque a 317 palmes de long, 69 de large, 41 de hauteur. C'est dans les 46 armoires de cette salle, faisant corps avec les murailles, que sont renfermés les manuscrits.

*Coup d'œil sur la ville de Rome.* — L'ancienne Rome, des deux côtés du Tibre, avait 16 portes; aujourd'hui Rome n'en a que 14. Plusieurs de ces portes sont murées, d'autres portes ont été ouvertes à leur place et dans le voisinage des anciennes. On prétend qu'un pan de muraille du temps de Servius Tullius s'est conservé dans les jardins Barberini. Les portions de murailles qui s'étendent de la *porta Pia* (autrefois *Nomantana*) à San Lorenzo remontent au temps de Tibère, d'autres au temps d'Aurélien; d'autres, qui vont de la *porta Pinciana* à la *porta Salara*, au temps de Bélisaire. Celle qui unit la *porta Pinciana* à la *porta del Popolo* est, dit-on, du neuvième siècle, et celle qui avoisine la *porta Maggiore* du treizième. L'enceinte du Vatican et de ses jardins, contenue dans les murailles de la ville, fut élevée par des Papes postérieurs.

Il y avait six *ponts* sur le Tibre dans l'ancienne Rome, il n'y en a plus que quatre.

1. Le *pont Ælius* ou *Saint-Ange*, le premier en remontant le Tibre, ainsi nommé à cause des statues d'anges gigantesques qui en ornent les parapets. L'ange armé d'une croix est du Bernin, les autres de ses élèves. Après ce pont venait le *pont Vaticanus* ou *Triumphalis*, plus tard *di San Spirito*, parce qu'il conduisait à l'hôpital de ce nom. Il est détruit depuis deux siècles.

2. Le *pont Janicule*, aujourd'hui appelé *ponte Sisto*, du nom de son restaurateur, Sixte IV.

3 et 4. Une première partie du *pont de Saint-Barthélemy* s'appelait autrefois *pons Cestius;* la seconde s'appelait *pons Fabricius*, ou, à cause des quatre têtes d'Hermès qui sont à son extrémité, *ponte di Quattro Cappi;* les deux portions forment un seul pont qui relie une île aux deux rives du Tibre. Il tient son nom actuel de l'église qui se trouve dans cette île. Au delà de ces ponts on voit dans le fleuve les piliers du *pons Sublicius*, *ponte Rotto*, que les anciens nommaient *pons Palatinus*, parce qu'il aboutissait au mont Palatin, et qui fut primitivement établi par Ancus Martius. Ce fut celui, dit-on, qui, dans la guerre contre Porsenna, fut défendu par Horatius Coclès. Il fut ruiné sous Honorius III, rétabli par cet empereur, s'écroula de lui-même, fut res-

tauré, et finalement enlevé lors de l'inondation de 1598, la plus forte qui ait jamais ravagé Rome.

*Places*. La *place Saint-Pierre* est une des plus grandes et des plus magnifiques qu'on puisse rencontrer; ordinairement solitaire.

Celle *du Peuple*, entourée de trois églises, qui sont à l'entrée des trois principales rues de Rome, la *via Babuina*, le *Corso* et la *via Ripetta*, conduisant au Quirinal, au Capitole et au Vatican.

La place *Navone*, dans l'intérieur de la ville, marché aux légumes très-fréquenté.

La place *Barberini*, autrefois le forum de Flore.

La place *Colonna*, ainsi nommée de la colonne d'Antonin qui la décore.

La place *Farnèse*, devant le palais de ce nom.

La place *Monte Cavallo*, ainsi appelée à cause des chevaux de marbre qui en décorent la fontaine.

La place *Monte Colorio*, où se trouve le lieu des exécutions.

La place d'*Espagne*, dont les marches montent jusqu'à l'église de la Trinité.

La place *des Thermes*, près des thermes de Dioclétien.

La place de *Pasquin*, où se trouve la statue mutilée sur laquelle on affiche les quolibets du jour.

La place *di Pietra*, devant la douane.

Des *aqueducs* embellissent et desservent la ville. On ne voit plus que des restes des plus anciens aqueducs, tel que l'aqueduc *Appien* (312 av. J.-C.), qui conduisait l'Anio de Tivoli à Rome. Il en est de même de l'*aqua Maria*, long de 100,000 mètres, dont une longueur de 11,600 mètres passe sur des arcades. Il ne s'est aussi conservé que quelques débris de l'aqueduc de l'*aqua Repula*, qui fut construit 19 ans plus tard, et de celui de l'*aqua Julia*, terminé par Agrippa. En revanche, celui de l'*aqua Virgine*, également construit par Agrippa, qui de loin en loin traverse la campagne sur des arcades élevées, fournit Rome d'une eau de source limpide. L'aqueduc d'*aqua Claudia*, qui se prolongeait autrefois pendant 45 milles, est bouché. L'*aqua Trajana*, nommé aujourd'hui *Paolina*, du nom de son restaurateur, Paul V, amène l'eau d'une des fontaines de la place Saint-Pierre du lac de Bracciano, situé à 35 milles de Rome. Sixte V, voyant que l'*aqua Virgine* ne suffisait pas aux besoins de Rome, profita des débris d'anciens aqueducs et en construisit un nouveau, long de 22 milles, et qu'on appelle, de son nom de religieux, *aqua Felice*. Ces trois aqueducs alimentent abondamment les fontaines de Rome, qui, par leur nombre et leur architecture, surpassent toutes celles des autres villes d'Europe. Toutefois la richesse des eaux devait dans l'antiquité avoir été de beaucoup supérieure à celle des temps modernes, lorsqu'on songe qu'autrefois tous ces aqueducs amenaient journellement 890,000 tonnes, et qu'Agrippa, étant édile, construisit en une seule année 130 châteaux d'eau, *castella*, 700 bassins et 105 jets d'eau, ornés de 300 statues de bronze et de marbre, et de 400 colonnes en marbre. Chaque fontaine a encore de nos jours sa forme particulière et sa décoration spéciale.

1. La fontaine *Barberine*, sur la place de ce nom. Un Triton, porté par quatre dauphins, pousse à travers une conque le jet d'eau dans les airs.

2. La fontaine *Barcaccia*, sur la place d'Espagne, nommée d'après sa forme, qui est celle d'un navire.

3. La fontaine de *Monte Cavallo*, ornée surtout par les statues colossales en marbre des deux Dioscures avec leurs chevaux. Quoique les inscriptions, *opus*

*Phidiæ, opus Praxitelis*, ne soient considérées comme authentiques par aucun antiquaire, tous les connaisseurs s'accordent à dire que ces statues parfaitement conservées appartiennent aux plus remarquables œuvres de l'art antique. Paul VI fit élever entre les deux cavaliers un obélisque. L'antique vase de porphyre dans lequel tombe l'eau y fut placé par son successeur.

4. La fontaine de la place *Farnèse*. Les bassins des deux jets d'eau sont des monolithes de granit égyptien, d'un diamètre de 25 palmes, d'une hauteur de 6 palmes, ornés de têtes de lion, qu'on trouva dans les thermes de Caracalla.

5. La fontaine *Paolina*. Château d'eau de l'aqueduc de ce nom, pour lequel on employa les colonnes de marbre du temple de Minerve, situé sur le forum de Nerva. Un torrent, qui plus loin fait aller plusieurs moulins, se déverse de cinq arcades dans un immense bassin.

6. La fontaine de la place *Minerve*. Un petit éléphant en marbre supporte l'extrémité d'un ancien obélisque égyptien, haut de 14 palmes.

7. La fontaine *Navone*, une des plus grandioses de Rome. Aux quatre coins d'un bassin, ayant 24 palmes de diamètre, s'appuient, sur des rochers, les statues gigantesques, en marbre, des plus grands fleuves du monde : le Danube, le Gange, le Nil et le Rio de la Plata, avec des attributs caractéristiques. Du creux du rocher central sortent une lionne et un hippopotame. Au sommet de ce rocher s'élève, sur un piédestal de granit rouge, haut de 23 palmes, un obélisque de 70 palmes, de sorte que l'ensemble de la fontaine a une hauteur de 133 palmes. Aux coins de la place se trouvent deux fontaines plus petites, l'une représentant des Tritons et des masques crachant l'eau, l'autre sans aucune statue. Une ancienne vasque de marbre penthélique forme une quatrième fontaine.

8. La fontaine du *pont Sixte*. Paul V fit poser, par Fontana le jeune, la grande fontaine à gauche du pont ; l'eau provient de l'aqueduc de l'*aqua Paolina*.

9. La fontaine de la place de la *porte du Peuple*. Cette place elliptique est ornée, à sa périphérie, par deux belles fontaines modernes.

10. *Quatro Fontane*. Sixte V fit placer quatre fontaines au coin de la place du Quirinal, à l'endroit où la *via Felice* traverse la rue qui mène à la *porta Pia*. C'est le point de vue le plus beau de Rome. Celui qui y monte, en partant de la Trinité du Mont, voit derrière lui l'obélisque, devant lui celui de Sainte-Marie-Majeure et les tours de cette église ; à droite, le groupe de marbre de Monte Cavallo ; à gauche, la grande construction de la *porta Pia*.

11. La fontaine *della Tartarughe*. Quatre statues de jeunes garçons, en bronze, s'appuyant sur des dauphins, portent le bassin, sur lequel rampent quatre tortues, chef-d'œuvre de 1585, fait d'après les dessins du Florentin Taddéo Landini.

12. La fontaine *a Termini*, élevée sous Sixte V par Fontana. Ce sont trois niches dans lesquelles sont placés : au milieu, Moïse frappant le roc ; à droite et à gauche, les statues colossales de Jean-Baptiste della Porta et de Flaminio Valla. Les deux lions de basalte vert qui s'y trouvaient autrefois ont été transférés, par Grégoire XVI, au musée égyptien qu'il fonda. Les deux lions de marbre qui crachent l'eau appartiennent à une époque postérieure.

13. La fontaine *Trévi*, la plus splendide des fontaines de Rome. C'est un torrent qui se déverse par des cascades sur des rochers dans un vaste bassin de marbre. Elle fut construite sous Clément XIII. De la niche centrale sort

Neptune, porté sur un char attelé de deux chevaux marins, que des Tritons mènent par la bride. Une foule de statues et de bas-reliefs augmentent l'aspect imposant de l'ensemble. On entend de fort loin le murmure des eaux.

14. La fontaine du *Vatican*. Deux jets d'eau formant gerbe dans un bassin vivifient la place Saint-Pierre. La fontaine du côté du Vatican existait déjà au temps d'Innocent VIII; celle qui est en face fut posée par Paul V. La colonne d'eau s'élève à 64 palmes au-dessus de la place, de sorte que les fontaines de la place de la Concorde à Paris, et celles de la porte de la Victoire à Munich, ne sont que des miniatures en comparaison des fontaines du Vatican.

Parmi les ornements qui distinguent Rome il faut compter les nombreux *obélisques* qui décorent les places, et sur lesquels Ungarelli fit, en 1842, un ouvrage spécial. Le plus grand de ces obélisques est celui de Saint-Jean de Latran, de granit rouge, couvert d'hiéroglyphes, haut de 204 palmes. Il était jadis au temple du Soleil d'Héliopolis, fut apporté à Rome par Constantin, trouvé plus tard enterré à 24 palmes de profondeur dans le cirque de Maxime, et élevé à la place qu'il occupe par les ordres de Sixte V. L'obélisque de la place Saint-Pierre est encore plus célèbre par les circonstances qui accompagnèrent son élévation. Il pèse 963,537 livres. Il provient aussi du temple d'Héliopolis. Caligula le fit transporter à Rome. Il est, avec son piédestal, haut de 135 palmes.

L'obélisque de la *porte du Peuple*, haut de 112 palmes, avec sa croix et son piédestal, fut également dressé par les ordres de Sixte V.

Celui de la *Trinité du Mont*, de granit rouge, est plus petit; il fut dressé par ordre de Pie VI.

L'obélisque de *Sainte-Marie-Majeure*, érigé sous Sixte V, n'a que 42 palmes. Celui que Pie VI fit placer sur le *Monte Citorio* est plus haut. Psammétique Ier (654-609 av. J.-C.) le destina à Héliopolis; on peut encore lire, sur son piédestal, l'inscription par laquelle Auguste le consacra au soleil. Il fut découvert dans des fouilles, sous Benoît XIV. Il est haut de 75 palmes. Les hiéroglyphes qui le couvrent sont d'un travail exquis; il a été endommagé par un incendie.

L'obélisque du *Pincio*, qu'on y porta sous Pie VII, fut construit par l'empereur Adrien, en mémoire de son favori Antinoüs, pour la ville thébaine de Bésa (Antinoopolis).

Celui du *Panthéon*, sur la petite place de San Macuto, est plus petit que tous les précédents.

Les *colonnes* élancées qui entourent certaines places se rattachent aux obélisques.

1. La colonne *de Trajan* est la plus ancienne; elle se trouve sur le forum de Trajan, autrefois la plus splendide des places de Rome. Le peuple la fit élever en l'honneur de Trajan, vainqueur des Daces. Elle est composée de 24 pièces de marbre et a 195 palmes de hauteur. Les exploits de l'empereur sont représentés par d'excellents bas-reliefs qui s'enroulent autour de la colonne. Le nombre des figures humaines seules se monte à 2,500. Ce monument ayant été placé au moyen âge sous la garde du clergé a peu souffert. Sixte V fit poser au sommet la statue en bronze de S. Pierre. Le piédestal, qui représente l'apothéose de l'empereur, avec une foule de figures, se trouve dans le grand jardin du Vatican.

2. La colonne *Antonine*, qui a donné son nom à la place sur laquelle elle est élevée. C'est une imitation de la colonne Trajane; elle fut construite à l'occasion de la guerre de Marc-Au-

rèle contre les Marcomans. Elle avait également été confiée à la garde du clergé de *San Silvestro in Capite*. Elle a beaucoup souffert du feu, peut-être lors de la conquête de Rome par Robert Guiscard. On monte à son sommet par 206 degrés. Sixte V a fait dresser la statue de S. Paul sur la plate-forme.

3. La colonne *de Phocas*, érigée en l'honneur de cet empereur, en 808, par l'exarque Smaragdus, sur le *forum Romanum*. On ne peut la comparer aux deux précédentes. Son piédestal a 15 ⅘ palmes de hauteur, la colonne en a 78 ¾ et 6 ½ de diamètre. La statue dorée de l'empereur se trouvait autrefois au sommet.

4. Une petite colonne antique, haute de 24 palmes, cannelée, fut placée devant l'église de Sainte-Marie-Majeure, sur un grand piédestal, en 1416; elle porte l'image de la Ste Vierge.

*Palais.* — 1. Le *Vatican*. Dès les temps qui suivirent le règne de Constantin les Papes habitèrent alternativement le palais de Latran et un palais situé à la place où s'élève aujourd'hui le Vatican. Plus tard ce dernier fut longtemps abandonné. Nicolas V pensa à en faire le plus grand et le plus magnifique palais de la Chrétienté. Alexandre VI revint à cette pensée. Jules II unit la villa d'Innocent VIII au Belvédère actuel et fit orner les salles de fresques. Les armes des Médicis, qui se reproduisent partout, prouvent la part que Léon X prit aux travaux de l'intérieur, auxquels il employa de toutes les manières le génie de Raphaël. Tous les Papes, jusqu'à Grégoire XVI, ont à l'envi enrichi ce palais. On estime que sa surface, avec toutes ses dépendances, bâtiments, jardins, vignobles, égale celle qu'occupait il y a 30 ans la ville de Turin avec ses 120,000 habitants. S'il renferme, en effet, 11,000 pièces, le Pape n'en occupe que cinq, sauf les salles destinées aux solennités des audiences publiques. La plus belle chapelle de ce palais est consacrée à S. Laurent; elle se nomme vulgairement la chapelle *Fiésole*, parce qu'elle est entièrement peinte par ce Dominicain; la plus célèbre est la chapelle *Sixtine*, à cause de l'office qui s'y célèbre durant la semaine sainte, et à cause du tableau du Jugement dernier de Michel-Ange et d'autres peintures du temps de Sixte IV qu'on y voit. Dans la chapelle *Pauline*, dont les fresques, représentant le crucifiement de S. Pierre, sont peintes par Michel-Ange, on construit le tombeau le jeudi saint. On remarque, parmi les appartements, la salle royale, *sala regia*, où jadis les Papes donnaient audience aux princes et où aujourd'hui il sert à table les pèlerins le jeudi saint. La salle peut contenir des milliers de spectateurs. Les loges sont couvertes d'arabesques d'un coloris merveilleux, d'une fraîcheur étonnante, et dues au pinceau, les unes de Raphaël, les autres de Jean d'Udine. Les *chambres* (*stanze*), autrefois salles de fête de Léon X, renferment les célèbres peintures exécutées par Raphaël en l'honneur de l'Église et de ses grands Pontifes. La galerie de peinture du Vatican, dépouillée par les Français, se réduit aujourd'hui à une vingtaine de tableaux, qui sont tous, il est vrai, des chefs-d'œuvre, tels que la Transfiguration de Raphaël, sa Vierge de Foligno, le S. Jérôme du Dominiquin, l'Assomption de Guido Réni, S. Benoît, Ste Placide et Ste Flavie du Pérugin, etc. On se demande comment au milieu de ces tableaux dont les sujets sont sacrés, s'est glissé un paysage de Potter. — Les diverses salles et pièces du palais renferment de précieuses peintures; il faudrait un livre pour décrire les collections d'antiquités qui s'y trouvent exposées. Le passage qui

mène au Belvédère forme une longue galerie, renfermant des pierres anciennes, avec plus de 3,000 inscriptions, la plupart chrétiennes, provenant en grande partie des catacombes. Elle mène au musée *Chiaramonti*, composé d'une foule de statues antiques, de bustes, de sarcophages, de bas-reliefs. Ce musée lui-même touche au *Braccio nuovo*, bâti dans le même but par Pie VII. De là on passe au jardin *della Pigna*, ainsi nommé à cause de la pomme de pin en bronze qui autrefois se trouvait sur l'ouverture de la coupole du Panthéon.

La *Tor de Vinti* renferme des monuments égyptiens. Le musée *Grégorien*, qui vient après, fondé par Grégoire XVI, ne contient que des restes de l'art étrusque; il y a une variété d'objets surprenants; les bijoux d'or surtout sont d'une délicatesse rare; ils sont gardés dans une vitrine circulaire.

Le musée *Pio-Clementino*, se prolongeant à travers plusieurs salles, réunit tout ce que, depuis Jules II, les Papes ont pu recueillir des sculptures les plus parfaites des plus beaux siècles de l'art, tels que le groupe de Laocoon, l'Apollon du Belvédère, l'Antinoüs, le célèbre Torse. Nous ne pouvons que citer les salles des animaux, des statues, des bustes. A l'étage supérieur se trouve la salle du Bige (*della Biga*), la galerie des candélabres et celle de géographie. De là on passe dans les salles où sont conservées les fameuses tapisseries de Raphaël, qui décorent, le jour de la Fête-Dieu, le long corridor menant de l'escalier royal du Vatican à la colonnade. Dans les pièces attenant à la bibliothèque se trouve le musée chrétien, fondé par Benoît XIV, renfermant des restes artistiques de toutes formes qui remontent aux origines du Christianisme. Une salle spéciale est destinée à d'anciennes peintures byzantines et italiennes du onzième au quatorzième siècle.

2. Le *Quirinal*, qui porte habituellement le nom de *palais du Monte Cavallo*, comme la colline sur laquelle il est placé, à cause des fameux chevaux de marbre de la fontaine. Paul III avait choisi, en vue de la pureté de l'air, un couvent de Bénédictins établi sur cette hauteur pour y demeurer l'été. Grégoire XIII acquit la villa d'Este, touchant au couvent, pour y bâtir un palais que Paul V acheva. Le long bâtiment qui fait suite au palais, et qui sert aux conclaves, fut terminé sous Clément XII. C'est de la *Loggia* de ce palais qu'on proclame devant le peuple le nom du nouveau Pape élu. Ce palais renferme une cour de 442 palmes de long, de 240 de large, remarquable par l'architecture des bâtiments qui l'entourent. L'escalier est un des plus magnifiques et des plus doux de Rome. Du palier du grand escalier on entre dans la salle royale ou Pauline, enrichie de fresques et de stucs précieux. De là on passe dans la chapelle Pauline (rétablie par Pie VII), dans laquelle on procède par le scrutin à l'élection du Pape. En face de cette salle se trouve une colonnade magnifiquement ornée par les ordres de Napoléon et par les soins de Pie VII. La chapelle privée du Pape, ayant la forme d'une croix grecque, est peinte par Guido Réni et l'Albane. Le tableau du maître-autel, représentant l'Annonciation, est du Guide. Les frises de deux autres salles, ayant pour sujet, l'une le triomphe d'Alexandre le Grand, l'autre celui de Trajan (transformé en Constantin par ordre de Pie VII), sont peintes par Finelli. Les tapisseries sont de magnifiques Gobelins offerts au Pape par Charles X; deux autres pièces sont tendues de rares Gobelins donnés par Louis XIV. Les jardins sont ornés d'une foule de statues antiques et mo-

dernes. On y reconnaît le goût du dix-septième siècle dans les fontaines, les cascades et les jets d'eau qui y sont prodigués. En face du palais se trouvent les écuries, les corps de garde, commencés sous Innocent XIII et terminés sous Clément XIII.

3. *Le palais de Latran*, ancienne demeure des Papes avant leur translation à Avignon. Trois ans après leur départ le palais fut incendié et tomba en ruines. Clément V et ses successeurs le rétablirent ; il menaça de nouveau de s'écrouler sous Léon X. On enleva les poutres et les ardoises pour entretenir l'église de Saint-Jean de Latran, et il ne demeura que les quatre murs. Sixte V les fit abattre et éleva en place le palais actuel, plus petit que l'ancien. Innocent X en fit un orphelinat de jeunes filles. Grégoire XVI le transforma en un musée, où l'on conserve des moulures des sculptures du Parthénon, des statues d'empereurs, des mosaïques provenant des bains de Caracalla.

4. *Le palais Saint-Marc* (résidence actuelle de l'ambassadeur d'Autriche) est aussi un ancien palais des Papes, car il fut bâti à la demande de Paul II (1464-1471) par Julien de Masano, et servit longtemps de résidence d'été aux souverains Pontifes. Charles VIII, roi de France, l'habita en se rendant à Naples. Pie IV en fit cadeau à la république de Venise (et c'est ainsi qu'il a passé aux mains des Autrichiens), et de là lui vient son nom actuel de *palais de Venise*. C'est un très-vaste bâtiment, qui ressemble à une forteresse, avec des créneaux et une tour, suivant le mode d'architecture italienne d'usage au moment où il fut construit. Un passage qui traverse deux rues le relie à l'église de l'*Ara Cœli*.

5. Les *palais du Capitole*, auxquels, au nord comme au sud, mènent deux larges escaliers construits d'après les dessins de Michel-Ange. A l'entrée de l'escalier du nord reposent deux lions en basalte qui vomissent de l'eau. Ce sont les plus beaux débris qu'on possède de l'art égyptien. Au haut de l'escalier les deux Dioscures avec leurs chevaux, transportés du théâtre de Pompée par ordre de Grégoire XIII. Sur la balustrade qui entoure la place se trouvent les fameux trophées qui proviennent de Marius, ou d'Auguste, ou de Domitien, ou de Trajan. La question n'est pas résolue par les savants. A l'une des extrémités de la balustrade on voit le mille normal de Vespasien ; au *milieu de* la place s'élève la *célèbre statue é*questre de Marc-Aurèle, autrefois dorée, sauvée durant le moyen âge, parce qu'on la fit passer pour la statue de Constantin. La place forme une sorte de selle entre le sommet oriental et le sommet occidental de la colline. Sur ce sommet occidental, à gauche, quand on monte l'escalier du Capitole, se trouve l'église de l'*Ara Cœli*. En continuant sur le sommet oriental, à droite, se trouvait autrefois le temple de Jupiter *Optimus Maximus*, bâti par Tarquin le Superbe, et dont on peut encore reconnaître des restes dans les fondations du palais Caffarelli. Quand on se place au pied de ce temple, dans la petite rue qui longe la prison Mamertine ((*vicolo de rupe Tarpeia*), on se trouve en face de la fameuse roche Tarpéienne, et on se demande d'où vient la terreur que ce nom réveille. Il n'y a plus de vestiges des cents degrés au sommet desquels se trouvait la roche Tarpéienne. Il faut que le sol ait été comblé et rehaussé au moins de 7 mètres.

Au fond de la place s'élève le palais du Sénateur, attenant à celui des Conservateurs et au Musée, tous trois bâtis sur les plans de Michel-Ange. La cloche de ce palais annonce la mort du Pape et le commencement du carnaval. Dans les deux ailes que nous venons de

nommer se trouvent les plus riches et les plus précieuses collections de peintures de Rome, après celles du Vatican. Au palais des Conservateurs, à droite en montant, on remarque surtout la statue gigantesque de Jules César. Les escaliers et les corridors sont remplis de bas-reliefs antiques. Les fresques des salles des Conservateurs sont de Lauréti et de Caracci. La célèbre louve provient des temps de la république; le *Berger qui se retire une épine du pied* est une des œuvres les plus pures de l'antiquité.

Dans la quatrième chambre sont encastrés les fameux *Fasti Capitolini.* C'est Benoît XIV qui a formé la collection; elle renferme de très-belles œuvres à côté de tableaux médiocres.

Le musée qui est dans le palais en face est dû à Innocent X; Clément XI, Benoît XIV, Clément XIII l'enrichirent successivement. Il ne renferme que des sculptures; on voit dans la cour la statue gigantesque d'un dieu marin. La première pièce du rez-de-chaussée contient des monuments égyptiens, découverts dans le palais d'Adrien; la seconde se nomme *Stanza lapidaria,* à cause des inscriptions enchâssées dans les murs; la troisième renferme un immense sarcophage avec des sculptures d'un grand mérite, représentant des scènes de la vie d'Achille. Sur les murs de l'escalier qui mène au premier étage se trouvent les vestiges d'un plan de l'ancienne Rome, achevé, pense-t-on, sous Septime Sévère. Parmi les 76 morceaux de la galerie on doit citer le *Satyre* qui joue de la flûte et l'*Amour* bandant son arc. La salle des *Vases* tient son nom d'un vase de marbre qui fut trouvé à peu de distance du tombeau de Cécilia Métella; on y remarque la table *iliaque,* bas-relief en marbre formant une sorte d'illustration de l'Iliade. La chambre impériale renferme 80 bustes de personnes appartenant aux familles des empereurs; la chambre des philosophes, autant de bustes, la plupart d'auteurs grecs. Dans la grande salle sont réunis beaucoup d'objets trouvés dans la villa d'Adrien, par conséquent de la meilleure période. La chambre *du Faune* tient son nom d'une statue placée au milieu de la pièce. Le *Gladiateur mourant,* qui donne son nom à une autre salle, est connu par l'éloge enthousiaste qu'en fit jadis Winkelmann.

Avant d'énumérer quelques-uns des principaux palais particuliers de Rome, il faut remarquer qu'il n'en est pas un seul qui ne renferme de précieuses collections d'art, et surtout des restes d'antiquités païennes.

1. Le palais *Albani* présente moins de curiosités que d'autres, parce que le propriétaire a fait de sa villa un des plus riches musée d'antiques qui existent. La bibliothèque, toujours remarquable, dont Winkelmann fut conservateur, est restée dans le palais.

2. Le palais *Barberini* a de belles tapisseries, beaucoup de statues et un sarcophage trouvés à Palestrina et dans les jardins de Salluste. La galerie de tableaux renferme, outre la célèbre *Fornarina* de Raphaël, des tableaux du Guerchin, du Dominiquin, de Caravaggio, d'André del Sarte, etc.; ses monnaies, ses pierres gravées, son célèbre vase en émail ont été vendus à des Anglais. Une table égyptienne, en granit rouge, qui se trouve dans le jardin, est une de ses curiosités les plus rares.

3. Le palais *Borghèse,* qui possède peut-être la plus riche galerie de tableaux de Rome. Les douze salles du rez-de-chaussée sont consacrées à ce riche musée. La cour intérieure est entourée de 94 colonnes en granit.

4. Le palais *Braschi,* un des plus récents, bâti en 1790 par le duc Braschi, neveu du Pape Pie VI. Son plus grand luxe consiste dans un escalier

orné de 16 colonnes de granit oriental, d'anciennes statues et de magnifiques tableaux des maîtres du seizième siècle. Dans un coin on remarque le fameux tronc, connu sous le nom de *Pasquin*, que des connaisseurs considèrent comme le débris d'un chef-d'œuvre de l'antiquité représentant Ménélas ou le cadavre de Patrocle. Mais les intempéries de l'air et le mauvais vouloir des hommes ont tellement mutilé ce morceau de sculpture qu'il faut des yeux bien exercés pour y faire attention en passant devant lui.

5. Le palais *Chigi* possède un petit nombre de tableaux remarquables et deux antiques des plus rares.

6. Le palais *Colonna*, bâti par Martin V et Jules II, n'a plus rien conservé de son origine. Après avoir été agrandi par S. Charles Borromée, le prince Marc-Antoine y déploya la plus grande magnificence. Beaucoup de chefs-d'œuvre qu'il possédait ont passé en Angleterre durant l'occupation des Français; d'autres furent partagés entre les héritiers du dernier prince. On peut juger de l'ancienne richesse de la collection de ce palais par les nombreuses antiquités et les tableaux qu'on y admire encore. On y remarque deux petites armoires, l'une en lapis-lazuli, avec des colonnes d'améthyste incrustées de pierres précieuses; l'autre en bois d'ébène avec des reliefs en ivoire, qui, dit-on, coûta trente-deux ans de travail à deux ouvriers allemands. Elles sont dans une salle longue de 328 palmes, qui passe pour une des plus splendides de Rome.

7. Le palais *Corsini*. C'est là que pendant 31 ans demeura la reine Christine de Suède et qu'elle mourut, en 1689. C'est elle qui réunit les collections d'art et d'antiquités du palais. La galerie de tableaux remplit dix chambres; la collection des gravures est une des plus riches, non-seulement de Rome, mais du monde. Nous avons déjà cité sa bibliothèque. Les jardins, qui sont vastes, s'étendent jusqu'au sommet du Janicule, plus haut que Saint-Pierre *in Montorio*.

8. Le palais *Costaguti*, remarquable par des peintures parfaitement conservées de l'Albane, du Dominiquin, du Guerchin et de Lanfranc. Les Sept Sacrements furent vendus durant la Révolution à des Anglais.

9. Le palais *Doria* (autrefois *Pamphili*) forme, par la réunion de trois bâtiments, le plus grand palais particulier de Rome. Sa galerie est une des plus considérables; elle n'a pas souffert de l'invasion des Français.

10. Le palais *Farnèse*, propriété des rois de Naples, qui en enlevèrent pour leur capitale les plus célèbres antiques, tels que le *Taureau*, la *Flore*, etc., etc. Cependant on y a laissé bien des objets remarquables. C'est un des plus beaux palais de Rome sous le rapport de l'architecture. Il fut commencé sous Paul III et achevé par le cardinal Alexandre Farnèse. Une de ses salles est décorée de fresques d'Annibal Carrache, dans lesquelles, suivant le Poussin, le maître s'est surpassé lui-même. Il y travailla pendant huit ans. Il fit de plus les peintures d'un cabinet. Malheureusement les sujets, traités dans l'esprit du temps, sont tous mythologiques.

11. Le palais *Giustiniani*, dont la cour et les portiques conservent d'antiques bas-reliefs provenant des bains de Néron.

12. Le palais *Massimi*, un des plus beaux édifices de la Rome moderne. Ce fut là que deux Allemands, Schweinsheim et Pannarz, établirent la première imprimerie de Rome, d'où sortit, en 1465, l'ouvrage de S. Augustin *de Civitate Dei*.

13. Le palais *Matthei*. On comprend tout ce qu'il devait renfermer d'œuvres d'art, puisque Amaduzzi et Ventoni en publièrent les gravures, en trois volumes

in-fol., sous le titre de *Vetera Monumenta Mattheiorum*.

14. Le palais *Ruspoli*, remarquable par son grand escalier de 120 marches, en marbre de Paros, chacune d'une seule pièce, ayant coûté 80 scudi.

15. Le palais *Sciarra Colonna*, sur le Corso, un des plus beaux monuments du seizième siècle. Sa galerie ne remplit que 4 chambres, mais aucun de ses tableaux n'est médiocre.

16. Le palais *Spada*, remarquable par ses belles statues, parmi lesquelles se distingue celle de Pompée, au pied de laquelle César, dit-on, fut assassiné. On remarque aussi les bas-reliefs qu'on trouva dans l'église de Sainte-Agnès hors des murs.

17. Le palais *Torlonia*, que décorent les œuvres de Thorwaldsen, Canova, Cammuccini, sans compter les œuvres des anciens maîtres.

18. Le palais *Valentini*, autrefois *Imperiali*, ayant, comme tous les autres, des trésors de peinture et de sculpture, entre autres un tableau destiné à l'église de son couvent par Fiésole.

19. Le palais *Vidoni*, autrefois *Caffarelli*; on y conserve les fameux *Fastes de Préneste*, qui, malheureusement, ne contiennent que cinq mois de l'année.

Celui qui se représenterait Rome comme une ville bâtie et habitée dans toute son enceinte, qui est de 21 kilomètres de tour, se tromperait complétement. Les 35,000 bâtiments qui composent la Rome actuelle, et qui comprennent 170,000 habitants, sont loin de couvrir la moitié de la surface qui porte le nom de Rome (1). Le reste consiste en villas, en vignobles et en jardins. Cet espace vide d'habitants s'étend du Monte Testaccio, dans les environs du Tibre, pardessus l'Aventin, le Célius, touche le Palatin, embrasse l'Esquilin, longe la partie postérieure du Quirinal, et comprend tout le Viminal.

Les *villas* les plus grandes et les plus considérables sont, il est vrai, en dehors des portes; mais quelques-unes de celles qu'on cite le plus souvent sont dans l'enceinte même de Rome.

1. La villa *Albani* est une des plus grandes, la mieux située, la plus célèbre par sa vue, l'étendue de ses jardins et les trésors artistiques qu'elle renferme. Elle est à quelques pas seulement de la *porta Salara*. Les Français en enlevèrent bien des objets précieux et les vendirent au prince royal de Bavière. Cependant le palais, les bâtiments accessoires en sont encore tellement encombrés qu'il est impossible de rien citer ici en particulier.

2. La villa *Borghèse*, avec ses étangs, ses fontaines, ses bosquets, ses bois, est également hors des portes (*del Popolo*), mais contiguë à la ville. Les objets d'art les plus précieux du musée de Paris, tels que le *Gladiateur*, l'*Hermaphrodite*, etc., etc., étaient autrefois dans cette villa et n'ont point été restitués parce qu'ils ont été considérés comme vendus. Toutefois ce qui avait été perdu fut remplacé par les produits de fouilles intelligentes et heureuses, dont on remplit la majeure partie des vastes bâtiments qui sont au fond du jardin. Nibby put, dès 1832, publier son ouvrage: *Monumenti scelti della villa Borghese*. On y voit aussi quelques tableaux du Caravage, d'Hamilton, de Mengs, du Poussin.

3. La villa *Pamphili*, contre la porte de Saint-Pancrace, aujourd'hui au prince *Doria*, la plus grande des villas, embrassant 6 milles dans son enceinte.

(1) Le dernier recensement officiel fait à Rome, en avril 1868, constate que la population s'élevait à 197,000 habitants. Dans ce chiffre on compte: 34 évêques, 1,457 ecclésiastiques séculiers, 2,569 religieux, 2,031 religieuses, 1,027 séminaristes et 5,175 militaires.

C'est là, dit-on, que furent les jardins de Galba. On y admire un bois de pins, de vastes prairies, de magnifiques eaux, un grand nombre d'antiques, dont quelques-uns sont des chefs-d'œuvre, comme un *Marsyas*, un *Hermaphrodite*, un *Clodius* en habits de femme, la chasse de *Méléagre*, deux sarcophages, etc.; les bas-reliefs représentant la fable d'*Alope*, fille de Cercyon, tuée par son père à coups de flèches et métamorphosée en fontaine. Rien de plus intéressant que les *columbaria* découverts dans la villa. Elle a beaucoup souffert, ainsi que la villa Borghèse, lors de la défense de Rome par les révolutionnaires contre l'armée française, en 1849.

4. La villa *Farnésine*, dans l'enceinte de la ville, au delà du Tibre, là où étaient situés autrefois les jardins de l'empereur Géta. Augustin Chigi, qui, durant un banquet donné à Léon X, fit jeter dans le Tibre la vaisselle d'or et d'argent dans laquelle on avait servi le Pape, planta ces jardins et confia les peintures du palais aux meilleurs disciples de Raphaël. Les fresques représentent le *Triomphe de l'Amour* sur les dieux. La salle dite du jardin est décorée par une *Galatée* de Raphaël. Plus tard la villa fut achetée par le cardinal Farnèse, et de là son nom actuel.

5. La villa *Ludovisi*, dans Rome, contre le Pincio, bâtie par le cardinal Louis Ludovisi, neveu de Grégoire XV, sur les anciens jardins de Salluste. On y admire une foule de statues, de bustes, de bas-reliefs et d'autres débris de l'antiquité, mais surtout le grand buste de la *Vénus Ludovisi*, imitation de la Junon d'Argos de Polyctète, un *Mars* que Winkelmann proclama une des plus belles statues de l'antiquité, la *Vénus du Gnide*, le groupe d'*Électre* et d'*Oreste*. Dans un bâtiment accessoire on admire les plafonds du Guerchin, les paysages du Dominiquin, peints à fresque. On trouve encore une foule de belles statues dans les jardins et le long des murs extérieurs qui forment en même temps l'enceinte de la ville.

6. La villa *Massimi*, autrefois *Giustiniani*, plus remarquable par ses œuvres d'art moderne que par ses antiquités. Les sujets des peintures murales du rez-de-chaussée sont tirées du Dante, de l'Arioste et du Tasse; les premières sont de Koch et de Philippe Veit, les secondes de Schnorr, les troisièmes d'Overbeck et Führich.

7. La villa *Massimo*, autrefois *Negroni*. Sur des débris d'un rempart du temps de Servius Tullius on a posé la statue de Rome qui contemplait jadis la ville du haut du mont Palatin.

8. La villa *Mattei*, qui appartenait en dernier lieu au prince de la Paix, et d'où l'on a une des plus belles vues de l'ensemble des ruines de l'ancienne Rome.

9. La villa *Médicis*. Il ne s'y trouve plus que le reste des antiquités que les grands-ducs Côme III et Léopold ont emportées à Florence. Le groupe de Niobé, aujourd'hui à Florence, était alors dans la villa Médicis. Elle appartient à la France, qui en a fait l'Académie des Beaux-Arts.

10. La villa *Milo*, autrefois *Spada*; on y jouit de la plus belle vue de la Rome nouvelle. Ses roses lui ont valu un renom particulier.

Rome a conservé peu de souvenirs du *moyen âge*.

Le plus ancien monument de cette époque est la *maison de Crescence*, l'adversaire connu de Jean XV et de l'empereur Othon III. Elle est située sur les bords du Tibre et passe faussement pour la demeure de Colas de Rienzi, et plus faussement encore pour celle de Pilate. On y a ajouté toutes sortes d'ornements d'architecture habilement composés avec des restes antiques. L'édifice n'avait qu'une largeur

de 36 palmes et une profondeur de 52. On peut lire aux anciennes entrées des inscriptions remontant à l'origine de la maison.

2. Deux siècles plus tard Innocent III fit construire la *torre di Conti*, ainsi appelée du nom de sa famille. C'était alors un des ornements de Rome; elle servait de fort dans les guerres civiles. On avait mêlé à la construction des débris du temple de *Venus genitrix*. Elle menaçait ruine sous Urbain VII, et on fut obligé de l'abattre jusqu'aux restes qui en subsistent.

3. A la même époque les fils d'un certain Alexius, partisan du sénateur Pandolphe, firent construire sur le Quirinal une tour du même genre, qui se trouve enclavée aujourd'hui dans le couvent des Dominicaines et porte le nom de *torre delle Milizie;* communément on l'appelle *torre di Nerone*, à cause de la fabuleuse légende suivant laquelle Néron aurait contemplé l'incendie de Rome du haut de cette tour.

*Ruines païennes*. Le plus ancien débris des temps antérieurs au Christianisme est le grand cloaque, *Cloaca maxima*, construit par Tarquin l'Ancien pour recevoir les eaux découlant du *Velabrum* (1) et du *Forum*. On admire encore la solidité de cette voûte. On fait remonter aussi au temps des rois la prison *Mamertine* ou *Tullienne*, l'ancienne prison d'État, dans laquelle Jugurtha fut enfermé. C'est aujourd'hui un lieu consacré, parce que S. Pierre y fut retenu, et l'on voit encore sourdre de son sol une source qui jaillit alors, et dont se servit le grand Apôtre pour donner le Baptême à son geôlier. C'est aux premiers temps de la république qu'appartiennent les restes assez considérables du temple de la *Fortune virile* (dans l'église de Sainte-Marie Égyptienne, dont les colonnes ioniques ont 38 palmes de hauteur). On voit encore à la frise d'anciens ornements représentant des têtes d'animaux, des candélabres, des bouquets de fleurs portés par des génies en stuc.

Les divers forums proviennent des beaux temps de la république et des premiers temps de l'empire. Le *Forum Romanum* ou vieux forum, au milieu duquel était, dit-on, le gouffre dans lequel se précipita Curtius, se dévouant héroïquement au salut de Rome, était le plus grand et le plus magnifique de tous, avant que Trajan eût construit celui qui porte son nom et qui se relie au premier. Quand on allait par la *voie Sacrée* vers le Capitole, on avait à sa droite la grande *basilique Constantinienne;* après cette basilique venait le temple des *Pénates*, auquel succédaient, au delà des *Rostres*, le temple d'*Antoine et de Faustine*, la *Curia Hostilia*, la basilique *Fulvienne*, la basilique *Émilienne*, l'arc de triomphe de Sévère, les *bornes milliaires* dorées, posées par Auguste comme centre de l'empire. En montant au Capitole on avait, à gauche, le temple de *Vénus* et de *Rome;* en face, au delà des comices, le temple de *Vesta;* plus loin celui de *Minerve*, celui de *Castor et Pollux*, puis la basilique *Julienne*. En allant de l'arc de Sévère, à gauche, vers le *Clivus Capitolii*, on avait, à droite, le temple de la *Concorde*, le temple de *Saturne*, la *Schola Xanta*, pour la compagnie des scribes et des crieurs publics, et, derrière elle, le grand bâtiment du *Tabularium* (les archives et le trésor); de l'autre côté le regard s'arrêtait sur le magnifique temple de *Vespasien*, entouré de 38 colonnes. A la droite du *Clivus Asyli*, en inclinant vers le *Clivus argentarius*, on voyait le temple de *Janus* et le *Secretarium Senatus*, puis la *basilica Argentaria*, et enfin la *basilica Al-*

(1) Quartier de Rome situé au bas du mont Aventin.

*pia*, un des plus splendides édifices du forum de Trajan (qui avait 1,400 palmes de long et 600 de large). Cette basilique était située elle-même entre le temple d'Adrien et celui de Trajan, auquel menait l'arc de triomphe de Trajan, flanqué à droite et à gauche des *Bibliothèques* latine et grecque. A cet arc de triomphe venait aboutir le *forum d'Auguste*, avec le temple de *Mars vengeur;* le forum, touchant le temple de Minerve, situé sur le *forum de Nerva*, s'appuyait au grand temple de Vénus Génitrix, ramenait, par le *forum Transitorium*, en face du temple d'Antoine et de Faustine, au *forum Romanum*. Cet ensemble unique de monuments devint, lorsque Rome fut dévastée, le désert qu'on nomme *Campo Vaccino*, sur lequel sont les *Arcs de triomphe*.

1. L'arc de *Titus*, construit en mémoire de la conquête de Jérusalem, bien conservé dans son ensemble, quoique maintes sculptures en aient été mutilées, est le plus remarquable au point de vue artistique. Sur la frise on voit le Jourdain, représenté par un vieillard porté sur un brancard. Une des faces représente Titus sur un char de triomphe, traîné par Rome, entouré de ses licteurs et de sa suite; sur l'autre face sont sculptés les objets sacrés conquis dans le temple (tels qu'ils sont décrits dans l'Écriture), et les Juifs captifs; sous les voûtes, l'apothéose de l'empereur.

2. Plus loin, vers le Capitole, se trouve l'arc de triomphe de *Septime Sévère*, que traverse la voie Sacrée, élevé par le sénat en l'honneur de la victoire de cet empereur et de ses fils, Géta et Caracalla, sur les Parthes, les Arabes et les Adiabènes. Les reliefs des quatre grandes faces des deux côtés représentent les faits de ces guerres; la frise représente le cortége triomphal; les socles, des Romains conduisant des Barbares captifs. On peut, par un escalier intérieur, monter au haut de l'arc.

3. A l'autre extrémité du forum, en face du Colisée, l'arc de triomphe de *Constantin*, le mieux conservé des trois, construit en 312, en mémoire de sa victoire sur Maxence. Une partie des sculptures fut prise à l'entrée du forum de Trajan; les sculptures faites spécialement pour cet arc diffèrent très-peu des anciennes au point de vue de la perfection de l'art. On y voit sept figures de Daces prisonniers, provenant du temps de Trajan, auxquels on a posé de nouvelles têtes. Du côté du Colisée il y a huit bas-reliefs qui se rapportent à Trajan, de même que les huit boucliers ronds, dont les ciselures représentent des sacrifices et des chasses. Les figures de l'autre face sont du temps de Constantin; elles représentent des génies de la victoire, les faits de la campagne contre Maxence, etc.

On ne voit plus que des vestiges ou de faibles débris des autres arcs de triomphe, comme de celui de *Drusus*, un monceau de ruines près de la porte Latine; un autre que les orfèvres firent construire en l'honneur de Septime Sévère et de ses fils.

Dans la vallée, entre le Capitole et le Tibre, se trouvait le *Janus quadrifrons*, en marbre, ainsi nommé parce qu'il avait quatre côtés égaux, chacun long de 76 palmes; c'était une espèce de Bourse, avec quatre arcades, qui formaient quatre passages. Les murailles avaient quarante-huit niches avec autant de statues. Il en reste peu de chose.

On voit encore un débris de l'entrée du *portique d'Octavie* au marché aux Poissons.

Les autres forums étaient :

1° Le *forum de la Paix*, ainsi nommé après la victoire de Constantin sur Maxence.

2° La *basilique Constantinienne*, près du Colisée; on la considère comme le premier bâtiment voûté de ce genre.

On a conservé la seconde tribune et la place pavée qui l'entourait.

3° Il y a de beaux restes du *forum d'Auguste.*

4° Le *forum de Nerva* offre encore, dans un mur, deux colonnes d'ordre corinthien et une frise bien ornée.

*Temples.* 1. Dans le voisinage de l'arc de Septime Sévère, vers le Capitole, on voit les degrés du temple *de la Concorde*, dans lequel Cicéron réunit le sénat durant la conjuration de Catilina.

2. En face se trouve la ruine des huit colonnes formant la façade postérieure du temple de *Vespasien.*

3. Trois colonnes corinthiennes cannelées, en marbre de Paros, hautes de 65 palmes, d'un diamètre de 6 palmes et demie, remarquables par le travail, appartenaient, suivant les uns, au temple de *Jupiter Stator;* suivant d'autres, à celui de *Castor et Pollux.* On a conservé aussi les fondements des restes d'escaliers qui menaient au grand portique, et les piédestaux sur lesquels étaient dressées les statues.

4. Dans le voisinage sont trois autres colonnes, d'une beauté remarquable, du temple de *Saturne.*

5. Dans la cour du couvent de Sainte-Françoise Romaine on voit des débris des temples de *Vénus* et de *Rome.*

6. Il resté d'un temple, qu'on prétend de *Vesta*, qui était une rotonde et qui est transformé en église, 19 colonnes de marbre, hautes de 47 palmes; le piédestal de la vingtième seulement s'est conservé. Les chapiteaux sont mutilés, les entablements enlevés; il n'existe plus que la partie inférieure de l'ancienne *cella.*

7. Les onze colonnes de la douane actuelle formaient autrefois le portique du temple d'*Antoine.*

8. Nous avons parlé du Panthéon,

9. Ainsi que du temple de Marc Aurèle.

10. Les *palais des Césars*, auxquels, depuis Auguste, les empereurs travaillèrent pendant trois siècles pour les agrandir, les embellir, et qui occupaient un espace immense, se sont écroulés, et ne constituent plus qu'une masse informe de ruines parmi lesquelles, de loin en loin, se dresse un pan de mur. Il n'en subsiste que quelques constructions du temps de Domitien, dans une villa. Dans le jardin de la Farnésine on trouve encore une salle avec des pièces accessoires et les bains de Livie, avec des traces de belles peintures. C'est de là aussi qu'on a déterré les plus belles statues.

De l'arc de Constantin on arrive à l'édifice le plus gigantesque de l'ancienne Rome, au *Colisée* (ainsi nommé d'une statue de Néron dont la tête seule avait une hauteur de 22 mètres et demi). C'est à proprement parler *l'amphithéâtre de Flavien, amphitheatrum Flavii*, qu'on considère comme la huitième merveille du monde. Devant le Colisée était autrefois la *Meta sudans*, jet d'eau magnifique, poussant l'eau plus haut que la fontaine actuelle de la place Saint-Pierre, et qui n'est plus qu'une pierre informe. La construction de l'amphithéâtre, commencée sous Vespasien, fut achevée par Titus. Le Colisée a une forme elliptique; le circuit extérieur était de 1,641 pieds romains et la hauteur de 157 pieds (le pied romain valait 298 millimètres). L'arène avait 282 pieds de long et 182 de large; on pouvait en faire un bassin, qui, rempli d'eau, portait des bateaux et servait à représenter des batailles navales. Autour de l'arène étaient les loges (*carceres*) des bêtes féroces auxquelles on livra durant trois siècles des milliers de Chrétiens. Le haut de l'amphithéâtre pouvait être garanti du soleil et de la pluie par des vélums. Il y avait place pour 200,000 spectateurs; d'autres disent seulement pour 107,080. Lorsqu'on en fit l'ouverture

les jeux durèrent cent jours; plus de 5,000 bêtes féroces furent tuées. Du dehors on voyait quatre étages, avec quatre entrées principales, situées aux quatre points cardinaux. Au-dessus de chaque porte d'entrée se trouvait un quadrige en bronze. Il y avait, en outre, 76 autres entrées. Tout était décoré de statues de marbre et d'ornements en bronze. Les corridors et les façades étaient si bien entendus que ce nombre immense de spectateurs pouvait s'écouler en quelques minutes. C'est en se rappelant que, pendant le séjour des Papes à Avignon, on vendit les pierres de l'amphithéâtre, qu'on en réduisit un grand nombre en plâtre, qu'on s'en servit pour bâtir le palais de Saint-Marc, la chancellerie, les palais Farnèse et Barberini, le port de la Ripetta, dont la masse subsiste encore entière, qu'on comprend quelle était la puissance colossale de cet étonnant monument. Benoît XIV fut le premier qui interdit de le dégrader; il fit établir dans l'arène quatorze stations et une chaire d'où chaque vendredi après midi un Capucin prêche la Passion de Jésus-Christ. Pie VII fit dresser des éperons puissants pour empêcher la chute des parties entamées. Grégoire XVI prit aussi des mesures pour la conservation de cet admirable débris de la puissance romaine.

Les *cirques*, bâtiments oblongs, fermés dans le haut par des demi-cintres, ayant des rangées de siéges dans toute leur longueur placées sur des voûtes, ornés dans l'arène d'obélisques et de statues, servaient à des courses de chevaux et de chars, à des courses à pied, à des pugilats, à des combats de gladiateurs, de bêtes, à des jeux de disque et de bague, à d'autres réjouissances ou à de simples promenades. Le premier cirque, *circus Maximus*, fut bâti par Tarquin l'Ancien. Il avait 2,400 pieds romains de long sur 450 de large. César ajouta à ce cirque les canaux dits *Euripe*, pour y introduire des hippopotames ou des crocodiles. Le cirque ayant beaucoup souffert par l'incendie de Néron, car il se trouvait au milieu des palais de l'empereur, Trajan le restaura et l'agrandit de manière qu'il pût recevoir 200,000 spectateurs. Septime Sévère y plaça les statues des grands hommes. Au temps de la domination des Goths il était encore en bon état. Il n'en reste plus que quelques pans de mur.

2. Vers 520 avant Jésus-Christ le censeur C. *Flaminius* bâtit, sur un champ appartenant à sa famille, où se réunissait autrefois le peuple, le cirque qui porta son nom, et où se trouvaient le temple de Bellone et la *columna Bellica*, d'où le fécial lançait, en guise de déclaration de guerre, un dard vers le pays qu'on allait attaquer. C'est dans ce cirque que furent consacrés à Apollon, vainqueur du serpent Python, des jeux solennels pour obtenir du dieu protecteur qu'il éloignât de Rome le serpent qui s'avançait vers elle (Annibal). On ne peut plus reconnaître que l'emplacement de ce cirque, qui est couvert de constructions.

3. Le cirque de *Maxime*, en face de l'église de Saint-Sébastien, dont on ne voit plus que les murs d'entrée.

Les restes des cirques de *Salluste*, d'*Adrien*, d'*Héliogabale*, sont insignifiants. Les autres n'ont pas laissé de vestiges; on n'en connaît plus que la situation.

Le premier *théâtre* en pierre, qui pouvait déjà renfermer 40,000 spectateurs, fut celui de *Pompée*, dont les débris ont servi à bâtir le palais Pio. On peut en voir les restes dans les fondations, à la lueur des torches.

Le palais *Orsini* a conservé deux des quatre étages qui formaient le théâtre de *Marcellus*, commencé par Auguste.

L'*Amphitheatrum Castrense*, situé à droite de l'église de Sainte-Croix de Jérusalem, en partie en dehors, en par-

tie en dedans des murs de la ville, transformé plus tard en bastion circulaire; il est assez bien conservé. Il consistait en deux rangées d'arcades superposées.

Il est incontestable que, parmi les monuments les plus splendides de la Rome impériale, il faut compter les *Thermes*, objets des complaisances et des libéralités des maîtres du monde. Ils ne servaient pas seulement aux bains, mais à toute espèce de réjouissances, et étaient fournis de tout ce que l'art peut procurer de luxe et de commodités.

1. Les *thermes des Césars Caïus et Lucius* étaient, au temps des empereurs, les plus grands édifices de Rome. Leurs débris se trouvent dans la plaine qui mène à la *porta Maggiore;* ils menacent de jour en jour de disparaître; ainsi, durant le rude hiver de 1828, la coupole qui, après le Panthéon, était la plus grande de l'ancienne Rome, s'écroula.

2. Les *thermes de Titus*, au revers de l'Esquilin, non loin du Colisée, fondés sur le sol de la maison Dorée de Néron, que Titus fit transporter ailleurs. On y trouve les débris des fouilles faites du temps de Raphaël, des restes de belles peintures dans les chambres les plus basses. Ces thermes étaient alimentés par neuf réservoirs (nommés *sette sale*), parce qu'ils étaient construits de façon qu'en entrant on n'en voyait que sept.

3. Les *thermes de Caracalla*, sur le chemin qui mène à la porte Saint-Sébastien. Ce sont les ruines les plus vastes de Rome après celles du palais des Césars. Les fouilles qu'on y a opérées ont fait voir quelle était leur ancienne magnificence. C'est là qu'on a découvert l'*Hercule Farnèse*, le *Taureau Farnèse*, le *Torse*, la *Flore*. Ces thermes contenaient 1,600 baignoires en marbre poli. On peut encore parfaitement reconnaître leur forme extérieure, leur disposition intérieure; elle présentait toutes les commodités imaginables et le plus grand luxe.

4. Les *thermes de Dioclétien*, qui dépassaient tous les autres en grandeur et en magnificence. Ils renfermaient 3,000 salles de bain, 1,200 baignoires en marbre, une superbe galerie de peinture, la bibliothèque Ulpienne, qui fut portée au forum de Trajan. Au seizième siècle on enleva de l'emplacement de ces thermes plus de 200 colonnes, qu'on utilisa pour divers édifices. On dit que 40,000 Chrétiens furent contraints d'y travailler. Nous avons dit, en parlant de l'église Sainte-Marie des Anges, quelle fut là transformation de la grande salle des thermes.

Parmi les *tombeaux* les plus célèbres on compte :

1. Le *mausolée gigantesque d'Adrien*, appelé autrefois le *Môle d'Adrien*, aujourd'hui le *château Saint-Ange* (1).

2. Le *tombeau de Cécilia Métella*, femme du triumvir Crassus, sur la voie Appienne, à quelques milles de la porte Saint-Sébastien. On l'appelle vulgairement *Capo di Bove*, à cause des têtes de taureau qui sont sculptées sur sa frise. C'est une rotonde posant sur une base quadrangulaire; on y tailla des créneaux au moyen âge pour en faire un lieu fortifié. Le cercueil en marbre de Cécilia Métella se trouve dans la cour du palais Farnèse.

3. Le *tombeau des Scipions*, découvert, en 1780, hors de la même porte, plus près de la ville, dans le vignoble de Sassi. On transporta les sarcophages au musée du Vatican. Les ossements furent dispersés.

4. La *pyramide de Cestius*, contre laquelle s'appuient les murs de la ville, est également un tombeau, qui a 130 palmes de chaque côté de sa base et

(1) *Voy.* ANGE (Saint-)

164 de haut ; elle est toute recouverte de marbre. On peut encore reconnaître les figures de 4 Victoires dans les salles sépulcrales.

5. Le *mausolée d'Auguste*, sur la Ripetta, qui est aujourd'hui en partie un dépôt de charbon, en partie un dépôt d'artifices ; il n'en reste plus que les fortes murailles du premier étage, avec les niches sépulcrales. Les parties supérieures ont disparu.

6. Le *tombeau d'une affranchie d'Octavie*, orné de sculptures, de peintures, de sarcophages, découvert en 1832 dans une vigne près de la porte Latine.

7. Un autre tombeau, découvert en 1839 devant la *porta Maggiore*, est probablement celui d'un boulanger, car les bas-reliefs, très-bien conservés, représentent la préparation et la vente du pain.

8. Le *mausolée de sainte Hélène*, mère de Constantin, élevé par cet empereur, à deux milles de la porte Latine ; Urbain VIII y bâtit l'église des Saints-Pierre et Marcellin ; on y remarque des restes de mosaïques. Le sarcophage est dans le musée du Vatican.

HURTER.

**ROMUALD.** *Voyez* CAMALDULES.

**RONCAGLIO.** *V.* NOEL ALEXANDRE.

**RONCAGLIO** (CHAMPS DE). *Voyez* FRÉDÉRIC BARBEROUSSE.

**RONGE.** *Voyez* DISSIDENTS.

**ROOTHAAN**, général de la Compagnie de Jésus, naquit le 23 novembre 1785 à Amsterdam. Ses parents, qui étaient catholiques, élevèrent leur enfant dans les principes de la foi véritable. En 1804 le jeune Roothaan, qui avait de bonne heure montré d'heureuses dispositions, entra dans la Compagnie de Jésus en Russie, seul État où les Jésuites fussent encore tolérés. Vingt-cinq ans plus tard (1829) le choix de ses confrères l'appela à la tête de la Société, reconstituée en 1814 et autorisée depuis lors à rentrer dans plusieurs États de l'Europe.

L'administration du P. Roothaan fut paisible durant une assez longue période, dont il profita pour s'occuper spécialement :

1° Des missions étrangères ;

2° De la restauration des études dans la Compagnie et par elle ;

3° De la pratique des retraites spirituelles suivant la méthode de S. Ignace.

Mais à ces années de calme succédèrent des orages comme ses prédécesseurs en avaient peu vu. La Société de Jésus fut bannie de Suisse, de Sardaigne, de Naples, même de Rome, et le P. Roothaan se vit obligé de quitter la capitale du monde chrétien tombée au pouvoir des révolutionnaires. Le général profita de son exil pour visiter ses frères dispersés, pour les encourager, les fortifier. Parlant presque toutes les langues vivantes, il put dans chaque pays adresser à ses frères la parole qu'ils entendaient et les féliciter de ce que, dans les années critiques de 1847 à 1850, pas un membre de la Compagnie ne faillit à ses devoirs et ne succomba aux épreuves que Dieu leur envoyait. La Providence accorda au saint vieillard la faveur de voir rappeler son troupeau fidèle dans presque toutes les capitales et les contrées d'Europe d'où naguère on les avait violemment expulsés. Le P. Roothaan, revenu à Rome, convoqua une congrégation générale. Lorsque les Pères, répondant à l'appel de leur chef, furent réunis à Rome, ils eurent à élire un nouveau général, Dieu ayant dans l'intervalle rappelé à lui son fidèle serviteur, le P. Roothaan (8 mai 1853).

**RORATE.** *Voyez* AVENT.

**ROSAIRE.** On attribue communément l'introduction du rosaire à S. Dominique ; mais nous trouvons dès les temps les plus anciens de l'ère chrétienne la coutume de répéter un certain nombre

de fois l'Oraison dominicale comme un moyen simple, facile et efficace de se conformer au précepte de l'Apôtre, recommandant de prier sans interruption. Les solitaires se servaient de petites pierres ou de graines pour compter le nombre de leurs oraisons. Ainsi Pallade raconte que l'abbé Paul disait trois cents fois l'Oraison dominicale de suite, et qu'à chaque fois, pour ne pas se tromper, il jetait une petite pierre dans son giron. Cette méthode de prier étant déjà en usage dans les premiers siècles du Christianisme, elle n'a pas pu tenir son origine du mahométisme, comme quelques auteurs l'ont avancé. Plus tard on se servit d'une corde à laquelle étaient enfilées des graines, d'après lesquelles on comptait ses oraisons ; on la portait souvent au cou et on la nommait *beltidum*. Dans l'origine ce n'était que le *Pater* qu'on récitait ainsi; mais lorsque, à dater surtout du douzième siècle, l'*Ave*, *Maria*, fut de plus en plus répété par les fidèles, on ajouta la Salutation angélique au *Pater*, et c'est ainsi que s'introduisit peu à peu l'usage du rosaire, qui est tout simplement l'association d'un certain nombre de *Pater* et d'*Ave*. Il servit d'abord aux laïques qui ne savaient pas lire comme d'une sorte de bréviaire; c'est pourquoi on l'appela aussi *Psalterium Marianum*, *Psautier de la sainte Vierge* (1). Le nom de Rosaire provient probablement de ce que la sainte Vierge, en l'honneur de qui se dit surtout cette prière, est appelée par l'Église *Rose mystique*. D'autres prétendent que ce nom vient de Ste Rosalie, qu'on représente avec une couronne formée de roses. Suivant d'autres il tient son nom du bois de rose dont on faisait les grains dont il était composé. L'Oraison dominicale formant une partie essentielle du Rosaire, on nomme aussi le rosaire *Patenôtre*. S'il est évident que S. Dominique n'a pas le premier introduit cette manière de prier, il est hors de doute qu'il a donné au Rosaire sa forme actuelle. S. Dominique est désigné expressément comme l'auteur du Rosaire dans plusieurs bulles et brefs des Papes.

(1) *Voy.* PSAUTIER DE LA STE VIERGE.

D'après le mode introduit par ce saint, le Rosaire consiste en autant d'*Ave* que le psautier contient de psaumes. Il se rattache intimement à l'année ecclésiastique et déroule devant les yeux du peuple les mystères de la foi dans le même ordre que l'Église ; de là le *grand* Rosaire et le *petit*, ou le *Chapelet*. Le premier renferme 150 *Ave* formant 15 décades. Chaque décade se termine par un *Pater* et la petite doxologie. A chaque *Ave* on ajoute la mémoire d'un mystère de la vie de Jésus-Christ ou de sa sainte Mère. On commence par le Symbole des Apôtres, un *Pater* et trois *Ave*, pour demander les trois vertus théologales. Par rapport aux mystères qu'on rattache au Rosaire on distingue le Rosaire *joyeux*, *douloureux* et *glorieux*. Les mystères joyeux se rapportent à l'incarnation, à la nativité et à l'enfance de Jésus ; ils sont conçus en ces termes :

1. Que vous avez, ô Vierge, conçu du S. Esprit ;
2. Que vous avez, ô Vierge, porté auprès d'Élisabeth ;
3. Que vous avez enfanté ;
4. Que vous avez présenté au temple ;
5. Que vous avez retrouvé au temple.

Le Rosaire douloureux renferme les mystères de la Passion et de la mort de Jésus-Christ.

Ils sont ainsi conçus :

1. Qui a sué le sang pour nous au jardin des Olives ;
2. Qui a été flagellé pour nous ;
3. Qui a été couronné d'épines pour nous ;

4. Qui a porté sa croix pour nous;
5. Qui a été crucifié pour nous.

Le Rosaire glorieux contient les mystères qui se rapportent à la glorification de Jésus-Christ et à sa divine Mère; ils sont ainsi conçus :

1. Qui est ressuscité des morts;
2. Qui est monté au ciel;
3. Qui nous a envoyé le Saint-Esprit;
4. Qui vous a reçue dans le ciel;
5. Qui vous a couronnée au ciel.

Si l'on examine attentivement les éléments qui composent le Rosaire, il est impossible d'en méconnaître la valeur, car les formules de prières qui le constituent proviennent du Sauveur lui-même et sont fondées sur l'Écriture, ou ce sont des formules anciennes et traditionnelles, sanctionnées par l'usage et généralement adoptées par l'Église. La répétition des mêmes paroles ne peut rien enlever à la valeur du Rosaire; c'est précisément par cette répétition que s'expriment la ferveur et la profondeur de la prière; la dévotion, le zèle de l'oraison, loin d'en être affaiblis, en sont fortifiés. Puis la louange, l'action de grâces, la supplication alternent de manière à soutenir l'attention du fidèle. Chaque *Ave* est un hommage que le Chrétien offre à la Reine du ciel; chaque *Ave* est en même temps une louange en l'honneur du Sauveur et de l'amour infini, qui se reflète d'une manière si merveilleuse dans les mystères de sa vie divine.

D'ordinaire on ne dit qu'un *Chapelet*, c'est-à-dire cinq dixaines. Ce qui recommande encore le Chapelet, c'est son rapport intime avec les périodes et les fêtes de l'année ecclésiastique. Il identifie les fidèles avec l'esprit de l'année religieuse; il imprime d'une manière indélébile dans leur mémoire et leur cœur les principales circonstances de la vie du Seigneur; il associe la dévotion privée à la célébration solennelle des fêtes de l'Église. Il suffit de bien faire comprendre l'esprit de la prière et d'expliquer souvent les mystères du Rosaire pour empêcher que cette prière si efficace dégénère en une lettre morte et ne soit qu'une formule mécanique et matérielle (1).

Cf. Benoît XIV, *de Canonisat. Sanct.*, P. II, c. 10, n. 11, et *de Festis*, l. 2, c. 10; Binterim, *Memorabilia*, t. VII, p. 1; Bouvier, *les Indulgences, les Confréries et le Jubilé*.

KRAFT.

**ROSAIRE** (CONFRÉRIE DU). Les nombreuses calamités qui pesèrent sur l'Europe au quatorzième et au quinzième siècle donnèrent naissance à diverses associations pieuses ayant pour but de demander à Dieu, par des prières communes et des exercices de dévotion publics, d'être délivré ou préservé de ces maux.

Les confréries du Saint-Rosaire appartiennent aux plus anciennes de ces associations. Ses membres s'obligèrent à dire le Rosaire à des jours fixes pour obtenir de Dieu d'être délivrés de ces graves épreuves. D'après la bulle de Léon X, *Pastoris æterni*, du 6 octobre 1520, cette confrérie existait depuis longtemps à cette époque. Elle était presque entièrement tombée en désuétude, lorsque à l'occasion de guerres sanglantes elle fut rétablie à Cologne en 1475. Ce fut surtout le nonce apostolique, évêque de Forli, qui la répandit en Allemagne. Les Papes Sixte IV, Innocent VIII et Clément VII cherchèrent à la propager en lui accordant des indulgences qui furent plus tard confirmées et renouvelées par Sixte V. Les membres de cette confrérie se signalèrent par leur zèle dans les guerres que la Chrétienté eut à soutenir contre les Turcs. Tandis que les soldats chrétiens marchaient au combat et luttaient pour la foi, les membres de la confrérie im-

(1) *Voy.* PRIÈRES (formules de).

ploraient la victoire par d'ardentes prières. Au moment où don Juan d'Autriche remportait sur les Turcs la glorieuse victoire de Lépante, les membres de la confrérie avaient institué de pieuses et solennelles processions en l'honneur de la Mère de Dieu, et c'est pourquoi la fête que le Pape Pie V ordonna en mémoire de cette glorieuse bataille fut appelée *la fête du Saint-Rosaire* (1).

Dans les temps plus récents il s'est formé une confrérie du *Rosaire vivant*. C'est l'association de cinq personnes dont chacune dit journellement la partie du Rosaire qui lui est échue en partage.

Cf. Bouvier, *les Indulgences*.

KRAFT.

**ROSALIE** (STE), *vierge solitaire*. On sait fort peu de chose de la vie de cette sainte, que, dans les temps modernes, les Siciliens ont invoquée d'une manière spéciale, quoique depuis la seconde moitié du seizième siècle on ait beaucoup écrit sur ce sujet. Les Bollandistes ont examiné et rapporté avec un zèle merveilleux, à la date du 4 septembre, jour de sa fête, tout ce qui se rapporte à la vie de Ste Rosalie. Toutefois, comme il ne reste des temps anciens aucun détail écrit sur Rosalie, sauf un petit nombre d'inscriptions, de tableaux et de légendes, le résultat positif des recherches des Bollandistes n'a pas été considérable. Voici ce qu'ils établissent en partie comme certain, en partie comme probable.

Rosalie vécut au douzième siècle et mourut entre 1160 et 1180. Son père était le comte Sinibald de Quisquina et Rosis, qui descendait de la famille de Charlemagne et était allié à celle des rois de Sicile. Jeune encore Rosalie se retira dans une grotte du mont Quisquina, par amour pour le Christ. Elle quitta pendant quelque temps cette retraite et alla habiter une autre grotte du mont Pélégrino, non loin de Palerme. C'est là qu'elle mourut et fut enterrée. On oublia bientôt Rosalie; mais en 1624 on retrouva son corps dans la caverne du mont Pélégrino. Bientôt après on découvrit dans la grotte du mont Quisquina l'inscription suivante (en latin), gravée sur un rocher : « Moi, Rosalie, fille de Sinibald, comte de Quisquina et Rosis, j'ai résolu, par amour pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'habiter dans cette grotte. »

On décora les deux grottes et on les transforma en oratoires, mais on transporta solennellement le corps de la sainte dans l'église métropolitaine de Palerme, où il repose dans une magnifique chapelle. Lorsqu'on découvrit le corps de Ste Rosalie une terrible peste ravageait la Sicile, et l'on attribua à l'intercession de la sainte la cessation subite du fléau; de là vient qu'on continue à invoquer en Sicile Ste Rosalie dans les maladies épidémiques. Sa mémoire est annuellement célébrée à Palerme avec une pompe extraordinaire, à la fois comme fête religieuse et fête nationale. On remarque surtout la procession dans laquelle la statue gigantesque de la sainte est portée sur un char de triomphe attelé de cinquante mulets magnifiquement caparaçonnés; ce char est plus haut que les maisons les plus élevées de la ville.

**ROSCELIN** ou ROCELIN, RUCELIN et RUZELIN, est un nom souvent cité dans l'histoire des lettres du moyen âge; il doit sa renommée moins à la valeur réelle de celui qui l'a porté qu'au défaut de renseignements positifs sur son compte et aux idées fausses qui ont couru à son sujet et qui subsistent encore. Roscelin est généralement connu comme nominaliste et trithéiste. Comme trithéiste il fut cité en 1092 devant un concile provincial à Soissons

(1) *Voy.* VIERGE (fêtes de la Ste) et PIE V.

et invité à se rétracter. Ce fait lui a donné une place dans l'histoire de l'Église. Mais ce qui lui a procuré surtout sa réputation, c'est le nominalisme. On l'appelle le fondateur et le chef du nominalisme; *sectæ nominalium auctor*, dit Natalis Alexander; « le chef zélé de la secte des nominaux, » répète Feller. Puis on rattache ces deux qualifications l'une à l'autre en disant qu'en tant que nominaliste Roscelin ne comprit l'universalité et l'unité en Dieu (la Divinité, Dieu même) que comme une abstraction, sans réalité objective, qu'il ne conçut comme existant réellement que ce qui est particulier en Dieu, c'est-à-dire le Père, le Fils et l'Esprit, et qu'il dut comprendre ces trois personnes comme trois dieux distincts.

Ces assertions sont très-inexactes. Nous tâcherons de remonter aux sources pour distinguer ce qui est certain de ce qui est douteux, ce qui est avéré de ce qui est probable, et rejeter ce qui n'est pas authentique. Les sources auxquelles nous devons puiser sont :

1. Trois écrits d'Anselme, savoir : *Epist. II*, 35 et 41, et *de Fide Trinit. et Incarn.*;

2. Une lettre à Anselme de Jean, abbé de Télèse, plus tard cardinal-évêque de Tuscoli (1) ;

3. Abélard, *Epist.* 21 (2), et *Dialectica* (3);

4. *Epistola Roscelini ad Abælardum*, dernièrement publiée par Schmeller, à Munich (4) ;

5. Deux lettres à Josselin, l'une de Théobald d'Estampes (5), l'autre d'Yves de Chartres, *Epist*. 7 ;

(1) Dans Baluze, *Miscell.*, t. IV, p. [illegible].
(2) *Opp.*, Par., 1616, p. [illegible].
(3) Dans Cousin, *Œuvr. inéd. d'Abélard.*
(4) *Dissert. de la 1re classe de l'Acad. royale des Sciences*, t. V, p. III, p. 198-210, Munich, 1852.
(5) Dans d'Achery, *Spicil.*, t. III.

6. Jean de Salisbury, *Metalog.*, II, 17, et Othon de Freisingen, *de Gest. Frider. I*, lib. 1, c. 47, et quelques autres notices disséminées çà et là, que nous indiquerons dans l'occasion, quand elles en vaudront la peine.

Quant à la vie même de Roscelin, en voici l'abrégé : Roscelin, chanoine de Compiègne, répandit en 1090 l'opinion que les trois personnes divines sont trois personnes existant séparément chacune pour elle, comme seraient trois âmes ou trois anges, *tres res, unaquæque per se, separatim, sicut tres angeli aut tres animæ* (1). Il aurait même ajouté que, si les usages du langage le permettaient, on pourrait dire que le Père, le Fils et l'Esprit sont trois Dieux, *et tres Deos vere posse dici, si usus admitteret* (2). Mais, quand il n'aurait pas ajouté ces mots (Anselme semble en douter), il n'en a pas moins défiguré la doctrine de l'Église en enseignant trois substances divines, tandis que l'Église n'en admet qu'une. C'est pourquoi il fut cité par le métropolitain de la province, Raynald, archevêque de Reims, devant un synode de Soissons en 1091 (3). Roscelin se rétracta et ne fut plus, à ce qu'il paraît, inquiété jusqu'au moment où il revint sur sa rétractation, ce qui le fit destituer de sa dignité de chanoine de Compiègne. C'est ici que son histoire commence à devenir obscure. On prétend que peu de temps après ce concile de Soissons il se rendit en Angleterre, où il s'opposa à Anselme, devenu archevêque de Cantorbéry, et s'attira la faveur et la protection de Guillaume le Roux, tant que celui-ci fut en lutte avec Anselme. C'est là, dit-on, qu'il revint sur sa rétractation de Soissons, ce qui décida Anselme à écrire (à achever) son opuscule *de Fide*

(1) Anselme, *de Fide Trinit.*, c. 1, 3.
(2) Id., ep. II, 41.
(3) Hardouin, t. VII, p. II, p. 1605.

*Trinit.* Mais, lorsqu'en 1095 le roi et Anselme se furent réconciliés, Roscelin fut chassé d'Angleterre, où il trouvait d'autant moins de sûreté qu'il avait soulevé le Clergé contre lui en blâmant les abus dominants dans ses rangs. Ce fut alors qu'il aurait perdu son canonicat de Compiègne (1).

Ces données sont plausibles, mais ne sont fondées sur aucune base historique et ne sont que des inductions. Anselme ne dit pas un mot d'un séjour de Roscelin en Angleterre, ce qui ne serait guère possible si les choses s'étaient passées comme nous venons de le rapporter. On ne peut pas douter que Roscelin n'ait été en Angleterre ; la lettre de Théobald d'Estampes suppose ce séjour, et Abélard dit positivement que Roscelin fut chassé d'Angleterre (comme de France) : *Ab utroque regno, in quo conversatus est, tam Anglorum scilicet quam Francorum, cum summo dedecore expulsus est* (2).

Il est seulement certain qu'il alla en Angleterre après la publication de l'écrit d'Anselme *de Fide;* car les injures contre Anselme, *contumeliæ*, dont Abélard parle plus loin, et qui firent expulser Roscelin d'Angleterre, supposent cette publication; mais il n'est pas vraisemblable qu'il soit allé en Angleterre avant ou pendant qu'Anselme y travaillait. On a dit, il est vrai, que Roscelin semblait occuper encore sa place à Compiègne au moment où Théobald lui écrivit (3); mais, outre que c'est là une présomption, cela ne décide rien quant à notre question. Abélard n'a écrit qu'en 1119 ou 1120 la lettre dont il s'agit ici; on ne peut nullement en conclure une date pour le séjour de Roscelin en Angleterre. Il faut donc, quant à ce point, renoncer à la certitude. Ce qui est constaté, c'est que bientôt après le concile de Soissons Roscelin revint sur sa soumission, en déclarant qu'il ne s'était rétracté à Soissons que par la crainte du peuple, *se non ob aliud abjurasse quod dicebat nisi quia a populo interfici timebat* (1), à cause de la publication de l'écrit d'Anselme et de la perte de sa dignité de chanoine. Étant ainsi tombé dans le besoin et le désespoir, il se tourna vers Yves de Chartres et lui demanda asile. Yves répondit qu'il agréerait volontiers sa demande s'il pouvait être persuadé que Roscelin fût sincèrement revenu de son erreur; mais comme, d'après les dates qu'il avait devant lui, il pouvait difficilement admettre ce dernier point, et que d'ailleurs il était à craindre que le peuple de Chartres ne se soulevât contre l'admission d'un homme aussi décrié, il ne pouvait lui accorder l'asile qu'il lui demandait. Il l'engageait à supporter avec résignation son malheur, à revenir franchement à la vérité, et à donner, par une rétractation publique, la réparation du scandale dont il avait été l'auteur : *Restat igitur ut palinodiam scribas et recantatis opprobriis vestem Domini tui, quam publice scindebas, publice resarcias; quatenus sicut multis exemplum erroris fuisti, sic de cætero fias exemplum correctionis;* alors il recevrait certainement et l'hospitalité et toute espèce de bienfaits, non-seulement d'Yves, mais de tout le monde (2).

Nous apprenons en même temps par cette lettre d'abord que Roscelin eut à souffrir des violences, qu'on lui enleva ce qui lui appartenait, de sorte qu'il semble que le peuple de Compiègne se fit justice à lui-même; ensuite qu'il avait donné du scandale par sa

(1) *Voir* Hasse, *Anselme de Cantorbéry*, II, 293, 319.
(2) Ep. 21.
(3) *Voir* Hasse, l. c.

(1) Ans., *de Fide*, c. 1.
(2) Ep. 7.

conduite, fait qui est constaté par Abélard, rapportant que Roscelin avait mené, comme chanoine de l'église Saint-Martin, une vie si désordonnée qu'il avait fallu le fustiger : *Singulari infamia infidelitatis et vitæ singulariter notabilis* (1).

A dater de ce moment Roscelin échappe au regard pendant longtemps. La lettre d'Abélard que nous venons de citer et la réponse de Roscelin (2) nous font retrouver quelque trace de son existence vingt-cinq ans après. Dans ces documents Roscelin paraît encore comme chanoine de Saint-Martin, *canonicus ecclesiæ S. Martini*, c'est-à-dire de l'église Saint-Martin de Tours. Ces lettres ont été écrites, nous l'avons vu, en 1120. Donc Roscelin, après avoir été expulsé de Compiègne, parvint à se faire replacer. Si on se rappelle qu'Abélard eut Roscelin pour maître, il en résulte que Roscelin reparut comme *scholasticus* dès le commencement du treizième siècle. Nous ne nous tromperons pas si nous présumons, avec l'auteur de l'*Histoire littéraire de la France*, et contrairement à l'avis de M. Cousin, que cette nomination nouvelle ne put avoir lieu qu'après une rétractation publique; mais les preuves historiques manquent totalement. Sans doute une vieille chronique de 1103 (3) dit qu'à cette époque, un Roscelin se distingua en Aquitaine par la sainteté de sa vie, et on rapporte cette indication à Roscelin (4); mais il serait certainement hasardeux de fonder quoi que ce soit sur cette vague donnée. Après la rude rencontre d'Abélard et de Roscelin celui-ci n'est plus nommé. Plus tard, quelques écrivains, Jean de Salisbury († 1180) et Othon de Freisingen, les premiers, en reparlent comme du principal représentant du nominalisme.

(1) Ep. 21.
(2) Roscelin, *Ep. ad Abæl.*, ed. Schmeller.
(3) Dans Bulæus, *Hist. univ. Par.*, t. I.
(4) Cf. Tosti, *Storia di Abælardo*, Napoli, 1851, p. 88.

Mais nous avons encore à examiner les rapports de Roscelin avec Anselme et Abélard, rapports qui constituent l'intérêt capital de l'histoire de Roscelin.

Anselme entra en relations avec Roscelin comme son prédécesseur Lanfranc avec Bérenger. Roscelin ayant fait, pour la première fois, connaître son opinion sur la Trinité et ayant excité par là du scandale, s'appuya sur Lanfranc et sur *Anselme*, en prétendant que ces deux théologiens partageaient sa manière de voir. Un disciple et ami d'Anselme, le cardinal Jean, que nous avons nommé plus haut, s'empressa de donner avis de cette prétention de Roscelin à Anselme, alors encore abbé du Bec (dans la lettre que nous avons citée plus haut, n° 2), disant que cette prétention pouvait attirer à Anselme les mêmes désagréments que ceux qu'avait autrefois valus à Lanfranc un appel du même genre de la part de Bérenger. Anselme était donc sollicité de s'élever publiquement contre Roscelin, non-seulement dans l'intérêt de la science, mais dans celui de sa propre défense. Comme d'ailleurs le synode qui devait se prononcer sur les erreurs de Roscelin était déjà convoqué, Anselme dut se restreindre au nécessaire, et écrivit par conséquent simplement une lettre à l'ami (1) qui l'avait averti, et une autre à Foulques, évêque de Beauvais (2), dans laquelle il lui mande brièvement le fait, transmet sa profession de foi, condamne l'opinion de Roscelin, et conclut en priant Foulques de le défendre devant le concile, et, en cas de nécessité, de lui lire sa lettre.

(1) Ep. II, 35.
(2) Ep. II, 41.



En même temps il se mit à traiter scientifiquement et à sa manière la question soulevée. Nommé sur ces entrefaites archevêque de Cantorbéry, il fut obligé d'interrompre son travail, et il crut d'autant moins nécessaire de l'achever que Roscelin s'était rétracté à Soissons, et qu'il ne s'était trouvé personne qui eût partagé son avis, personne qui eût ajouté foi à la calomnie dont Lanfranc et Anselme avaient été l'objet. Mais, lorsque Roscelin eut retiré sa rétractation, Anselme, élevé au siége de Cantorbéry, fut instamment prié par ses disciples et ses amis de reprendre le travail interrompu quelques années auparavant; il se rendit à leur prière, non, il le déclare, qu'il considérât ce travail comme nécessaire en lui-même, mais parce que quelques-uns de ses confrères avaient copié et répandu son premier essai, qui n'avait pas été terminé. « Quoiqu'il ne renferme rien d'inexact, dit Anselme, je ne puis cependant permettre qu'il circule dans le public tel qu'il est, inachevé et imparfait. » Le traité qui fut rédigé ou complété à l'occasion que nous venons d'indiquer est celui *de Fide Trinitatis et Incarnationis*. Il a trois parties. Dans la première (ch. 2) il expose les rapports entre la foi et la science, et prouve qu'il est contraire à la raison de nier la réalité de ce qu'on ne comprend pas. Dans la seconde (ch. 3) il est démontré que Roscelin ou bien admet réellement trois Dieux, ou qu'il ne sait ce qu'il dit. La troisième (ch. 4-8) résout la difficulté qui semble avoir été l'occasion prochaine de l'erreur de Roscelin. Roscelin avait, en effet, argumenté de cette manière : « Si le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas trois êtres existant séparément, chacun pour soi ; s'ils sont un, comme le veut l'Église, alors ce n'est pas le Fils seul, mais le Père et l'Esprit, qui sont devenus hommes. » C'est la difficulté contenue dans cette objection qu'Anselme résout, en distinguant justement entre la substance et la personne.

Il n'est dit nulle part nettement quel effet produisit cet ouvrage sur Roscelin. Cependant nous pouvons tirer une conclusion d'une donnée d'Abélard, quoique cette donnée soit très-générale. Abélard, pour prouver que Roscelin est toujours hostile aux bons, et aux bons seuls, *solis bonis semper constat esse infestum*, cite, entre autres exemples, ce fait que Roscelin injuria tellement Anselme qu'il fut chassé d'Angleterre, sur les ordres du roi : *Contra illum magnificum Ecclesiæ doctorem Anselmum, Cantuariensem archiepiscopum, adeo per contumelias exarsit ut ad regis Anglici imperium ab Anglia turpiter impudens ejus contumelia sit ejecta* (1); et ce fait est confirmé par la lettre de Roscelin à Abélard, en ce sens que Roscelin y avoue qu'il a attaqué la doctrine d'Anselme sur l'Incarnation (dans le *Cur Deus homo*) (2). Anselme paraît ne s'être pas occupé davantage de Roscelin. Il en appelle de temps à autre à son traité *de Fide* dans ses ouvrages postérieurs, mais sans faire jamais aucune mention de Roscelin.

Nous avons déjà indiqué plusieurs fois ce qui concerne les rapports d'Abélard et de Roscelin. Pour compléter ce qui a été dit il convient d'ajouter ce qui suit.

Roscelin a toujours été considéré comme un des maîtres d'Abélard; cela résulte de données certaines provenant d'Othon de Freisingen, qui raconte qu'Abélard eut pour maîtres d'abord Roscelin, l'auteur du *nominalisme*, puis d'autres maîtres excellents, Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux (3) : *Habuit tamen primo præ-*

(1) Ep. 21.
(2) Dans Schmeller, p. 197-198.
(3) *De Gest. Frider. I*, l. I, c. 47.

*ceptorem Rozelinum quemdam, qui primus*, etc., etc. Quoique cette assertion d'Othon soit nette et positive, elle a été révoquée en doute, surtout depuis qu'une portion des œuvres d'Abélard a été imprimée (1). Ainsi, dans une autobiographie d'Abélard (2) où il rend soigneusement compte de son éducation, il ne dit pas un seul mot qui puisse faire supposer que Roscelin ait été son maître. On a prétendu que ce silence était inexplicable si la donnée d'Othon est exacte, et on en a conclu qu'elle ne l'est pas. On a été confirmé dans cette opinion par l'examen de la lettre vingt et unième, déjà citée à plusieurs reprises; car cette lettre, dirigée contre Roscelin, est écrite d'un ton que, dit-on, un disciple ne peut jamais prendre à l'égard de son maître dans aucune circonstance (on avait, il est vrai, révoqué en doute l'authenticité de cette lettre; mais la découverte de nouveaux manuscrits a enlevé toute incertitude à cet égard). Or il est facile de démontrer que ces motifs de doute sont extrêmement faibles. Des considérations de ce genre, dit justement Cramer (3), ne peuvent entrer en ligne de compte dans des questions d'histoire. La circonstance signalée par le premier passage, quoique singulière, n'est pas inexplicable; dans tous les cas elle n'est pas telle qu'elle renverse le témoignage positif d'Othon. Mais on a soutenu, en s'appuyant sur des dates historiquement certaines, qu'Abélard *n'a pu être* le disciple de Roscelin. En effet Abélard est né en 1079; il n'avait, par conséquent, que douze à treize ans lorsque Roscelin fut condamné à Soissons. Jusqu'alors il n'avait pas quitté la maison paternelle (4). Ainsi Abélard n'a pu être l'élève de Roscelin si celui-ci n'a pu être son maître après 1092. Mais comme, nous l'avons vu, Roscelin était encore en 1120 chanoine à Tours, il a eu et le temps et la possibilité de remplir les fonctions de l'enseignement et d'avoir Abélard pour auditeur.

Mais tout doute par rapport à cette question est définitivement et à jamais dissipé depuis que M. Cousin a publié le *Sic et Non*, jusqu'alors inédit, d'Abélard, et depuis que la lettre de Roscelin à Abélard a été imprimée; car, dans sa *Dialectique* (le *Sic et Non*), Abélard dit ce *qu'il a passé sous silence* dans sa biographie, que Roscelin fut son maître (1), et Roscelin confirme cette assertion dans sa lettre, p. 195. Abélard ayant reçu l'enseignement de Roscelin dans sa première jeunesse, *primo habuit præceptorem Rozelinum*, le silence qu'il garde sur ce fait dans son autobiographie s'explique. Abélard raconte qu'avant d'être venu étudier à Paris, auprès de Guillaume de Champeaux, il était allé étudiant et pratiquant la dialectique, parcourant diverses provinces, s'adressant partout où l'on enseignait cet art (2). Cette étude péripatéticienne, comme il l'appelle, le mit en rapport avec Roscelin comme avec beaucoup d'autres, et cela, ainsi que Roscelin nous l'apprend, à Tours. Dès lors le ton de sa vingt et unième lettre ne paraît plus si extraordinaire, surtout quand on considère qu'Abélard avait été attaqué par Roscelin. On sait combien Abélard était vain, et il se complaisait en lui-même. Les gens de ce caractère n'ont pas l'habitude d'avoir beaucoup d'égards pour qui que ce soit. Quant aux attaques de Roscelin, voici ce qu'il en fut. Lorsqu'Abélard eut publié, en 1119, son livre *de Trinitate* (connu aujourd'hui

(1) Par., 1616.
(2) Ep. I, p. 3-41.
(3) *Continuation de l'Hist. univ. de Bossuet*, d. V, t. II.
(4) Cramer, l. c.

(1) *Œuvres inéd. d'Abélard*, p. 471.
(2) Ep. I, 1.

sous le titre de *Introductio ad theologiam* (1), Roscelin y trouva des erreurs et fit mine de dénoncer Abélard à l'évêque de Paris. Quant aux erreurs, il n'avait pas tort, comme le prouvèrent plus tard les jugements des conciles de Soissons et de Sens (2) ; mais il est toutefois probable qu'il n'avait pris le rôle d'accusateur que parce qu'Abélard avait tout particulièrement soutenu l'unité de Dieu dans la trinité des personnes, non sans allusion très-évidente à l'erreur de Roscelin, condamnée à Soissons. Dans tous les cas Abélard lui attribua ce motif, et, comme on le voit dans la lettre de Roscelin, ce ne fut pas sans fondement. De là la vivacité de sa lettre. Cette lettre est adressée à Girbert, évêque de Paris, qu'Abélard prie de ne pas ajouter foi aux accusations de Roscelin et d'autoriser une discussion publique entre les deux adversaires. Cette lettre tomba, nous ne savons comment, entre les mains de Roscelin, qui y répondit dans l'*Epistola ad Abælardum,* citée à plusieurs reprises, et s'efforça, non sans y parvenir, à surpasser Abélard en grossièretés et en injures.

Ici se termine ce qu'on sait de l'histoire de Roscelin.

Reste à nous rendre compte de son nominalisme et de son trithéisme.

Nous avons déjà remarqué qu'on ne se contenta pas de nommer Roscelin nominaliste, mais qu'on le considéra comme le père du nominalisme. Cette opinion est fausse. L'article SCOLASTIQUE, exposant l'origine et le développement du nominalisme, entrera dans les détails à cet égard. Nous nous restreindrons ici aux documents qui concernent directement Roscelin. Même en ne nous appuyant que sur ces documents, nous ne pouvons admettre l'opinion dont il s'agit. Elle s'étaye, il est vrai, sur une très-ancienne caution, sur Othon de Freisingen ; il affirme positivement que Roscelin fut le premier à soutenir que les idées universelles ne sont que des mots, *qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit* (1) ; mais un examen plus approfondi démontre qu'Othon de Freisingen fut inexactement informé, en cela comme en beaucoup d'autres choses. Il est vrai que Jean de Salisbury (2), parlant du nominalisme, dit : *Hæc opinio cum Rozelino suo fere omnino jam evanuit*, ce qui semble revenir à peu près à ce qu'affirme Othon ; mais, dans le fait, Jean de Salisbury ne dit pas autre chose que ceci : vers la fin du douzième siècle Roscelin passait pour le principal représentant du nominalisme. Or cela s'explique suffisamment par cette circonstance que Roscelin, connu à cause de ses aventures, était fréquemment cité, tandis que, pour le reste, les nominalistes comme tels réveillaient peu l'attention publique. Si Roscelin avait été l'auteur du nominalisme Abélard n'aurait pas manqué de le lui reprocher et de le lui reprocher avant tout. Il aurait eu double prise sur lui et aurait certainement renforcé par là ses attaques déjà si vives. Or il ne le désigne que comme un partisan du nominalisme, en ce qu'il lui reproche de n'admettre, en fait d'existence réelle, que celle des atomes (c'est uniquement là ce que veut dire Abélard reprochant à Roscelin de soutenir *nullam rem partes habere*, et qu'ainsi l'Écriture, affirmant que le Christ mangea *partem piscis assi*, dit qu'il mangea *partem hujus vocis quæ est pisci assi, non partem rei*).

Mais ce qui est décisif, ce qui tran-

(1) *Opp.*, p. 973.
(2) *Voy.* ABÉLARD.

(1) L. c.
(2) *Metalog.*, II, 17.

che la question, ce sont les paroles d'Anselme. Anselme associe tellement l'erreur de Roscelin au nominalisme qu'on ne peut douter qu'il voie dans Roscelin un nominaliste déterminé; mais il est loin de le désigner comme le créateur de la théorie nominaliste. Il le compte parmi les nominalistes de son temps, assez nombreux d'ailleurs, d'après ce qu'il rapporte. C'est tout. Il dit, au chapitre II, où il est question de l'usage légitime et séparé de la raison (de la foi et de la connaissance naturelles) : « Que personne ne pénètre téméRairement dans les ténèbres de questions aussi difficiles s'il n'est affermi d'abord dans la foi... Et s'il faut exhorter chacun à n'aborder qu'avec précaution les questions de théologie, il faut surtout exclure de l'examen des questions religieuses les dialecticiens de notre temps, ou plutôt ces hérétiques dialecticiens, *dialecticæ hæretici*, qui ne considèrent la substance universelle que comme un vain mot, un souffle vide, *flatum vocis*, qui ne savent pas distinguer entre la couleur et le corps coloré, entre la sagesse d'un homme et le sage lui-même. » Puis il caractérise d'une manière générale le nominalisme comme un pur empirisme, *ratio imaginationibus corporalibus involuta*, empirisme incapable de comprendre l'idée universelle d'*homme*, ne comprenant que la notion de *tel* ou *tel homme* particulier, etc., etc., et il ajoute qu'un tel empirique n'est pas en état de comprendre comment trois Personnes, dont chacune est un Dieu parfait, ne forment qu'un seul Dieu, ni comment une de ces divines Personnes a pu assumer la nature humaine sans être une personne humaine. Il est évident qu'il est question ici du système des nominalistes en général et de ses rapports avec la doctrine de l'Église, mais non pas spécialement de Roscelin. Anselme n'aurait pas si fortement insisté sur ce point si Roscelin n'avait pas compté parmi les nominalistes. En définitive, ce dont il s'agit ici, c'est de reconnaître que, dans ce passage, il est question de beaucoup de nominalistes, et de Roscelin comme des autres, mais que, loin d'être spécialement distingué, il n'est pas même expressément nommé. Anselme va encore plus loin ; dans le chapitre 8 il ne désigne Roscelin que conditionnellement comme un nominaliste, car il dit : *Si* cet homme appartient aux dialectiens modernes, *quod si iste de illis dialecticis modernis est*, lesquels ne considèrent comme réel que ce qu'ils peuvent représenter sous des formes sensibles, etc., etc.

Ceci nous explique assez la part que Roscelin prit au nominalisme pour que nous ne puissions plus croire à sa prétendue paternité, quand même il ne serait pas dit expressément que le nominalisme, sous la forme qu'il avait alors, avait passé d'un certain Jean à plusieurs autres et était ainsi parvenu à Roscelin (1). Si, malgré tout cela, on insiste pour avoir dans Roscelin le premier des nominalistes, non pas, il est vrai, l'inventeur du système, mais comme celui qui lui donna une forme nouvelle (2), nous répondrons premièrement que cela n'est pas absolument exact et n'est aucunement prouvé; secondement que, quand le fait serait dûment établi, on ne devrait pas plus nommer Roscelin le premier nominaliste qu'on ne peut appeler inventeur d'une chose celui qui fait entrer la découverte déjà ancienne dans une phase nouvelle de développement.

Remarquons, en outre, que l'épître de Roscelin récemment trouvée n'autorise pas à le considérer comme un nominaliste distingué; car il n'est en aucune façon question de nomina-

(1) Voir *Bulæi Hist. univ.*, Par., t. I, p. 443.
(2) Hasse, *Anselme*, II, 101.

lisme dans cette lettre; il n'y en a pas la moindre apparence.

Nous sommes obligé de combattre également l'opinion commune répandue sur le trithéisme de Roscelin.

Veut-on dire, en soutenant que Roscelin est trithéiste, que le trithéisme est une conséquence de son système : on peut l'admettre. Veut-on dire que Roscelin a envisagé avec conscience et volonté les trois Personnes comme trois Dieux et qu'il a nié qu'il y eût un seul et unique Dieu : on lui fait tort. Dès la première proposition par laquelle Anselme commence sa polémique, disant : « Ou il veut reconnaître trois Dieux, ou il ne sait ce qu'il dit, » *certe aut vult confiteri tres Deos, aut non intelligit quod dicit* (1), Anselme indique clairement que Roscelin considère les trois Personnes commé trois Dieux, et la même pensée se reproduit à travers tout le troisième chapitre, qui renferme cette polémique. Lorsque Anselme nomme séparément les trois Personnes divines, *tres res, unaquæque per se, separatim*, que veut-il dire? S'il veut dire la même chose que l'Église, qui conçoit le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois Personnes réelles, il faut qu'il reconnaisse que, malgré l'unité de substance des trois Personnes, une d'elles peut s'incarner. Donc il faut admettre qu'il attache à ces paroles un autre sens. Mais, dans ce cas, il ne peut guère vouloir dire autre chose si ce n'est que le Père, le Fils et l'Esprit sont trois substances séparées les unes des autres. Or ce serait évidemment en faire trois Dieux. Roscelin ne pouvait pas échapper à cette accusation, s'il était vrai, comme le rapporte Anselme, qu'il avait désigné ces trois Personnes divines comme trois réalités semblables à trois anges ou à trois âmes, ce qu'Anselme ne pouvait pas croire : *Sed forsitan ipse non dicit sicut sunt tres animæ aut tres angeli; sed ille qui mihi ejus mandavit quæstionem, hanc ex suo posuit similitudinem.* Peut-être, continue Anselme, croit-il que le Père, le Fils et l'Esprit, sans être Dieu chacun pour soi, sont ensemble un seul Dieu. Mais cela est évidemment absurde, car, dans ce cas, Dieu serait un composé. Donc Roscelin ne peut avoir eu cette pensée. Nous ne sommes pas plus avancés si nous nous en tenons aux propres paroles de Roscelin. En effet il ajoute à sa séparation des trois Personnes, *quasi ad inconvenientiam repellendam*, cette explication que, si elles sont séparées, elles possèdent toutefois une volonté et une puissance unique : *Sic tamen ut una trium earum rerum sit voluntas et potestas.* De quelque façon qu'on veuille prendre ces paroles, elles affirment ou qu'il y a trois Dieux ou que Dieu est un composé. Enfin, et c'est par là qu'Anselme termine cette polémique, on peut encore admettre que l'opinion de Roscelin a pour but d'établir que le Père, le Fils et l'Esprit portent le nom de Dieu, à peu près comme trois hommes peuvent porter en même temps le nom de roi. Mais, dans ce cas, premièrement Dieu serait réduit à être un accident; secondement le trithéisme ne serait pas évité, car trois hommes qui portent le nom de roi ne sont pas un roi, mais trois rois.

De tout cela il résulte incontestablement que Roscelin n'a pas voulu être et n'a pas voulu s'appeler trithéiste; Anselme a seulement démontré qu'il l'était en réalité, si ces paroles devaient avoir un sens. C'est pourquoi Anselme conclut son troisième chapitre en disant qu'il est évident, d'après ce qui précède, que Roscelin n'était pas appelé à discuter sur des questions aussi profondes : *Palam ergo est quoniam non debeat esse promptus ad disputandum de rebus profundis.* Il veut dire par là : Celui qui

(1) *De Fide*, c. 3.

est aussi peu capable que Roscelin de prévoir les conséquences d'une pensée n'a pas les qualités nécessaires pour conférer sur des questions aussi importantes et aussi difficiles. Nous sommes fortifiés dans notre conviction lorsque nous voyons qu'Abélard rapporte simplement qu'à Soissons Roscelin fut convaincu de trithéisme, *cujus hæresis... tres Deos confiteri... convicta est*, mais ne tire pas lui-même cette conséquence du système de Roscelin. Notre opinion, fondée à cet égard également sur le rapport d'Anselme, se trouve confirmée par l'épître de Roscelin. Roscelin y maintient son ancienne manière de voir en insistant autant que possible pour que les trois Personnes divines soient conçues comme des substances, des hypostases, suivant les Grecs ὑποστάσεις, et en ce sens soient considérées comme séparées les unes des autres, sans toutefois vouloir abolir par là l'unité de Dieu, car il ne prétend nier que la *singularitas substantiæ*. Il fait formellement l'observation qu'on a à naviguer entre deux écueils, le sabellianisme, qui abolit la Trinité, et l'arianisme, qui annule l'unité (1). Il résulte clairement de là qu'il n'était pas hérétique dans le sens propre et direct, et qu'il ne s'agit que de savoir si Anselme a tiré ou non une juste conséquence du système de Roscelin, question qui sans aucun doute doit être résolue contre Roscelin.

Si d'après cela nous sommes seulement en droit de dire que le système de Roscelin mène au trithéisme dans ses conséquences, il n'en demeure pas moins utile de savoir quelle liaison il y a entre le trithéisme et le nominalisme de Roscelin. L'opinion commune est, nous l'avons dit, que c'est ce dernier système qui est le fondement du premier. Ainsi

(1) P. 207.

Hasse dit : (1) « Le nominalisme de Roscelin aurait difficilement attiré autant l'attention s'il avait été isolé ; mais Roscelin l'appliqua à la théologie en déclarant que la Divinité, en tant qu'universelle, est une abstraction, et que les trois Personnes sont trois choses par elles-mêmes, *tres res per se*, c'est-à-dire en enseignant le trithéisme. » Il est possible que ce soit là la genèse du trithéisme en question, mais nous ne sommes pas autorisés à le proclamer catégoriquement. On ne peut conclure une pareille dépendance des idées ni d'Anselme, ni d'Abélard, ni de Roscelin lui-même. D'après Abélard Roscelin était encore nominaliste en 1120, par conséquent trithéiste, si le trithéisme découle aussi directement qu'on l'admet de son nominalisme. Mais alors comment expliquer le silence d'Abélard sur ce fait ? Et comment Anselme, si pénétrant et si sagace, qui poursuivait ses adversaires dans les coins et recoins de leurs systèmes, aurait-il méconnu ou passé sous silence le point capital ? Car cette dépendance, si elle avait existé, était certainement le point capital. Il est vrai qu'Anselme en un endroit semble indiquer cette liaison lorsqu'il dit : « Si Roscelin appartient aux dialecticiens sensualistes modernes, on serait autorisé à présumer qu'il fait de Dieu un composé du Père, du Fils et de l'Esprit. » Mais cette réflexion n'est autre chose qu'un des nombreux essais que fait Anselme pour s'expliquer le système de Roscelin ; ce n'est pas le moins du monde une donnée historique, une preuve que Roscelin ait pensé à s'expliquer de cette façon. D'après ce que nous dit positivement Anselme, Roscelin fut poussé à ses opinions trithéistes par cela qu'il ne pouvait comprendre comment l'unité de substance attribuée par l'Église aux Personnes divines, ou

(1) L. c., II, 103.

plutôt la *circuminsessio* étant admise, l'une des Personnes avait pu devenir homme sans l'autre : *Sic iste quæstione irretitus erat ut nullo modo se expediri ab ea crederet, nisi aut incarnatione Dei Patris et Spiritus Sancti, aut Deorum multitudine, impediret* (1). Or cette difficulté était née pour lui de ce qu'appliquant à Dieu des catégories prises de la créature, *nam nec Deum nec personas ejus cogitat, sed tale aliquid quales sunt plures humanæ personæ ; et quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo*, il ne pouvait se figurer Dieu que d'une manière sabellienne ou d'une manière arienne, et par conséquent, à peu de chose près, d'une manière trithéiste, c'est-à-dire comme une unité sans trinité ou comme une trinité sans unité (2). Cette donnée d'Anselme est complétement justifiée par la lettre de Roscelin à Abélard. Roscelin se défend, il est vrai, nous venons de le voir formellement, contre l'arianisme ; mais, dans le fait, s'il n'est pas Arien, c'est uniquement parce qu'il attribue une parfaite égalité, *æqualitas*, aux trois Personnes divines. Quant à la pensée capitale, savoir, la trinité de trois substances séparées, il l'a en commun avec l'arianisme, car il croit qu'on tombe dans le sabellianisme en renonçant à cette trinité. Si donc cette idée générale, l'unité sans multiplicité ou la multiplicité sans unité, est nécessairement le produit d'une autre-idée, la première moitié étant le produit d'une idée réaliste, la seconde le produit d'une idée nominaliste, il en résulte sans aucun doute que Roscelin est arrivé à l'erreur par ses opinions nominalistes. Mais cette idée générale peut aussi bien être principe et on peut bien être parti de là pour arriver d'une part au réalisme, d'autre part au nominalisme ; et on peut parfaitement comprendre que Roscelin soit parti de ce simple argument : « Une seule des Personnes divines s'est incarnée ; par conséquent les trois Personnes divines ne sont pas une substantiellement, elles ne le sont qu'*in abstracto*, dans la volonté et dans la puissance, » et qu'il en soit arrivé à sa conception nominaliste pour mettre d'accord son opinion théologique et sa pensée philosophique.

Nous ne prétendons pas qu'il en fut réellement ainsi, mais bien que cela est tout aussi présumable que l'opinion contraire.

Nous n'aurions rien à objecter à celle-ci si elle était assez modeste pour se donner pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une opinion probable. Avant la publication de la lettre de Roscelin elle pouvait se faire accepter ; aujourd'hui cela est infiniment plus difficile ; car, dans cette lettre opposée à Abélard, Roscelin n'aurait certainement pas manqué, n'aurait pas pu manquer d'expliquer son opinion sur la Trinité au point de vue nominaliste si ce mode d'interprétation ne lui avait pas été tout à fait étranger. Ce qu'il donne comme explication, ce sont, outre la difficulté déjà connue d'Anselme, qui lui semble liée au système ordinaire, quelques lambeaux de S. Ambroise, de S. Augustin, de S. Athanase, de S. Grégoire, etc.

Enfin, en concluant, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer qu'en parlant du nominalisme de Roscelin, tel que le représente Abélard dans son *Ép.* 21 aussi bien que dans sa *Dialectique* (1), on ne peut, logiquement, pas plus s'imaginer la séparation que l'union des Personnes divines. Si, comme le rapporte Abélard, Roscelin

(1) *De Fide*, c. 1.

(2) Cf. ch. 3, où Anselme rappelle que Roscelin considère la doctrine catholique de l'unité de Dieu comme sabellienne.

(1) *Voir* Cousin, p. 471.

pensait en effet *ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscriberet*, non-seulement il ne pouvait concevoir l'unité dans la multiplicité, mais il ne pouvait concevoir rien de concret : ni une personne, parce que les atomes seuls, *comme tels*, avaient à ses yeux de la réalité ; ni les atomes eux-mêmes, si on les considérait non plus comme atomes, mais comme parties intégrantes d'un tout.

Si notre observation est exacte on ne peut plus admettre de liaison de cause à effet entre le nominalisme et le prétendu trithéisme de Roscelin.

Cf. Abélard, Anselme, Aristotélisme, Scolastique. Matter.

**Rose d'or.** Le 4[e] dimanche de Carême, dit le dimanche de *Lætare*, le Pape bénit solennellement une rose d'or, par une prière qui fait allusion au Christ, fleur des champs, lis des vallées, *flos agri et lilium convallium*. Après l'oraison le Saint-Père consacre la rose avec du baume, la parsème de poussière de musc, l'encense, la dépose sur l'autel, où elle reste exposée durant le saint sacrifice de la messe. On voit, au douzième siècle, que les Papes avaient l'habitude de porter dans la main gauche la rose d'or durant la procession qui avait lieu le 4[e] dimanche de Carême. On n'a aucune certitude sur le nom du Pape qui institua cette bénédiction, que ce soit Innocent IV, comme le pensent Martène, du Cange et plusieurs autres, ou un Pape postérieur, Alexandre VI ou Jules II, comme le pense Pagi. De tous temps elle fut offerte ou envoyée en présent à un prince catholique. Quand elle est transmise à la personne elle-même présente, le Pape dit en la donnant : « Reçois cette rose, symbole de la Jérusalem militante et de la Jérusalem triomphante, qui manifeste à tous les Chrétiens que la plus belle des fleurs est la joie et la couronne des saints. Reçois-la, fils bien-aimé, noble, puissant et vertueux, afin que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même t'ennoblisse, semblable à une rose plantée au bord d'une eau abondante. Que le Dieu trois fois saint et unique dans toute éternité t'accorde cette grâce, dans sa miséricordieuse et surabondante bonté. Amen. »

**Rose de Lima (sainte)**, *primus Americæ meridionalis flos* (1), naquit le 29 avril 1586 à Lima, capitale du Pérou. Elle reçut le nom d'Isabelle au saint Baptême; mais sa mère ayant, trois mois après sa naissance, vu une rose planer au-dessus de la tête de l'enfant miraculeux, s'écria : « Isabelle, tu te nommeras désormais Rose ! » et en effet le nom de Rose lui resta; on y ajouta plus tard, à sa demande, *a S. Maria*, et ce nom devint le symbole de la vie pure et sainte et de la chaste beauté de cette vierge sans tache. Dès son enfance Rose montra une énergie dans la douleur qui révélait les héroïques vertus dont elle devait un jour donner les preuves. Un accident malheureux fit un jour tomber le couvercle d'une caisse entr'ouverte sur le pouce droit de la jeune fille et l'écrasa. Rose étouffa la cruelle douleur qu'elle ressentait; elle ne jeta aucun cri, ne versa aucune larme, et attendit en silence qu'on vînt la délivrer. Lorsque le chirurgien, accouru à son secours, lui arracha l'ongle du doigt et lui causa l'étrange souffrance qui accompagne nécessairement cette opération, elle ne broncha pas et ne poussa pas le moindre gémissement.

Elle révéla aussi dès sa plus tendre jeunesse sa vocation pour la virginité. Son frère lui jeta un jour en plaisantant de la poussière sur ses cheveux, ce qui peina la jeune fille ; le frère, continuant la plaisanterie, lui fit un ser-

(1) *Breviar. Roman.*, 30 aug.

mon pour lui prouver que les tresses des jeunes filles étaient les lacets de l'enfer, qui entortillaient les âmes imprudentes et les entraînaient à leur perte. Ces paroles ne furent pas perdues pour la jeune fille ; elle coupa ses beaux cheveux et fit le vœu de consacrer sa virginité au Seigneur. Elle accomplit ce vœu avec une telle fidélité que plus tard son confesseur déclara qu'elle n'avait jamais commis de péché mortel et que bien souvent la matière de l'absolution manquait à ses confessions. Elle consacrait chaque jour douze heures à la prière, et cependant nulle n'était plus laborieuse qu'elle dans la maison, et elle faisait en un jour ce que les autres n'achevaient pas en quatre.

Ses parents étant tombés dans le besoin Rose sut les entretenir du travail de ses mains. Sa beauté la fit bientôt rechercher, ce qui enchanta sa famille; mais elle refusa tous les partis qui se présentèrent et déclara ne pas vouloir se marier. Alors ses frères l'accablèrent d'injures et de coups, comme autrefois Ste Catherine de Sienne, qu'elle avait prise pour modèle, avait été maltraitée pour le même motif par sa mère Lupa. Rose demeura inébranlable et finit par obtenir l'autorisation d'entrer dans un couvent de Dominicaines. Rose choisit cet ordre parce que Ste Catherine, tout en vivant dans le monde, avait appartenu au tiers-ordre de Saint-Dominique. Rose se rendant au couvent, et s'étant arrêtée en chemin pour entrer dans une église et y prier, ne put, en se relevant, faire un pas, et demeura fixée au sol comme un rocher. Elle acquit ainsi la conviction qu'elle devait, comme la vierge de Sienne, mener une vie solitaire dans le monde. Elle se construisit, avec la permission de ses parents, une cellule dans leur jardin, et là, sans se laisser troubler par le mouvement du dehors, elle mena une vie tout à fait céleste, dont bien des signes révélèrent les sublimes mystères. Elle entra, comme S. François d'Assise, en commerce habituel avec la nature et ses créatures. Les mouches et les insectes, si incommodes au Pérou, ne venaient jamais la déranger dans sa cellule et ne bourdonnaient point autour d'elle lorsqu'elle se mettait en prière. Les oiseaux faisaient entendre leurs chants les plus joyeux sur la cime des arbres voisins, et, soumis aux ordres de la sainte, leurs accents devenaient de plus en plus enthousiastes à mesure que sa prière devenait plus ardente. Elle restait souvent huit jours sans manger. Quand le saint Sacrement était exposé, durant les Quarante-Heures, elle demeurait tout le temps à genoux, en prière. Lorsqu'elle allait à la sainte table elle semblait un ange, et les prêtres tremblaient à son approche. Quand son confesseur lui demandait quel effet lui produisait le sacrement de l'Eucharistie, elle balbutiait, se plaignait de l'insuffisance de la parole, et disait brièvement qu'elle était remplie d'une joie si divine que rien de terrestre ne pouvait y être comparé (1). Parfois, en se rendant à l'église, sa faiblesse la faisait vaciller; elle était obligée de s'arrêter pour reprendre haleine ; mais, dès qu'elle avait reçu la sainte Eucharistie, elle était comme ressuscitée, pleine de force et de vie, et elle se hâtait de rentrer dans sa cellule, où elle restait jusque bien avant dans la nuit en prière, sans prendre de nourriture; et quand ses parents l'engageaient, après ces longs jeûnes, à accepter quelque aliment, elle répondait qu'elle était tellement rassasiée qu'il lui était impossible de rien prendre. Les mortifications de tout genre qu'elle s'imposait étaient des plus extraordinaires. Sa couche

(1) Gœrres, *Mystique*, I, 374.

était si dure et si hérissée de pointes que le souvenir l'en faisait frissonner elle-même. En même temps elle était tellement humble qu'elle versait des larmes quand elle s'entendait louer, et priait le Seigneur d'enlever aux hommes la bonne opinion qu'ils avaient d'elle. Une suprême épreuve était réservée aux quinze dernières années de sa vie, et ce fut la plus dure. Elle demeurait pendant de longs intervalles privée de toute consolation, se sentant intérieurement abandonnée, et agitée de ces angoisses qui sont plus amères que la mort, parce qu'elles semblent enlever aux âmes tout espoir de délivrance.

Enfin le jour de la consommation approchait. Le 24 août 1617 Rose, âgée de trente et un ans, alla rejoindre en paix son Sauveur. Le chapitre, le sénat et les corporations religieuses de la ville se firent un honneur de porter, alternativement, son corps au lieu de sa sépulture, où l'accompagnèrent l'archevêque et toute la population. Elle fut inhumée dans l'église des Dominicains. Clément X la canonisa solennellement en 1671. Elle est honorée comme la patronne principale du Pérou, surtout à Lima, où sa fête est annuellement célébrée, avec une pompe extraordinaire, le 26 août. Lorsque le très-saint Sacrement, porté par l'archevêque, durant la procession, a passé, et que tous les fidèles, agenouillés jusqu'alors, se relèvent, le profond silence observé cesse tout à coup, les cris de joie partent de toutes parts, et les couronnes tombent de tous les balcons sur la statue vénérée de Ste Rose, qui suit le saint Sacrement.

Conf. sa biographie, par Hansen; *Acta Sanctorum*, edit. Bolland., ad 26 August. KERKER.

**ROSE DE VITERBE** (SAINTE) naquit au treizième siècle à Viterbe, en Italie. Dès sa plus tendre enfance la plénitude de la grâce et de la sagesse divine se manifesta en elle. Guérie miraculeusement d'une grave maladie, elle prit l'habit du tiers-ordre de Saint-François. Elle se disposa, dans la maison paternelle, une petite cellule, qui était comme une prison, pour y converser avec Dieu sans être dérangée; mais elle se sentit poussée en même temps à unir une vie active à cette vie d'oraison et de contemplation. Portant toujours dans son cœur l'image du Crucifié et de sa sainte Mère, elle parcourait, un crucifix à la main, les rues de la ville, prêchait, du haut d'une borne, les louanges du Seigneur, et exhortait à la pénitence et à l'amendement. Souvent elle se levait la nuit de sa pauvre couche et parcourait les rues en chantant des cantiques pieux. Viterbe comptait alors un grand nombre d'hérétiques; Rose se prononça énergiquement contre eux et défendit la foi catholique avec les armes de la divine sagesse, car elle était, d'ailleurs, sans connaissance humaine.

Elle fut enfin dénoncée au préfet de la ville, partisan de l'empereur Frédéric II, et elle fut obligée de quitter Viterbe avec ses parents. Cet exil eut pour conséquence heureuse que Rose prêcha la pénitence et défendit la foi de l'Église avec succès dans d'autres villes d'Italie, notamment à Vitorchiano, où elle convertit miraculeusement une femme hérétique. Elle lui avait en vain exposé les principes de la doctrine catholique; se voyant constamment repoussée, elle finit par proposer de prouver la vérité de la foi en restant pendant quarante jours sans boire ni manger. « Les loups et les grues en font autant, répondit l'opiniâtre adversaire; la nature leur en donne la faculté, elle te l'a peut-être aussi donnée. » Alors Rose fit allumer un immense foyer au milieu de la place publique, et, lorsqu'il fut en flammes, elle

s'y élança, y demeura longtemps, et finit par en sortir saine et sauve. A cette vue toute résistance tomba. Après la mort de Frédéric II, que Rose avait prédite à Soriano, elle revint à Viterbe et y fut accueillie avec enthousiasme par le peuple. Pressentant sa mort prochaine, elle demanda à être reçue dans le couvent des religieuses de Podio, mais le défaut de dot la fit refuser. Elle reprit donc son ancienne manière de vivre, partageant son existence entre sa cellule et la vie publique. Elle mourut vraisemblablement en 1252, âgée d'environ dix-huit ans. Les nombreux miracles qui s'opérèrent sur sa tombe et la parfaite conservation de son corps, aujourd'hui encore intact, attirèrent depuis lors une foule de pieux pèlerins à Viterbe.

Cf. Bolland., 4 septembre, et Wadding, *Annal. ord. Min.*

SCHRÖDL.

**ROSE-CROIX.** Au commencement du dix-septième siècle des sectes de fanatiques et de visionnaires de tous genres fourmillaient en Allemagne. Alchimistes, faiseurs d'or, astrologues et interprètes des songes, Weigéliens et partisans de Paracelse multipliaient de tous côtés le nombre des dupes et répandaient au loin leur maladive tendance aux pratiques mystérieuses et extraordinaires, aux doctrines occultes, aux associations secrètes. Tandis que l'Allemagne était dans ce paroxysme de folie, parurent, en 1614, deux opuscules anonymes, dépendant l'un de l'autre, intitulés, *Réforme universelle du monde*, l'autre *Adresse de la Fama fraternitatis ou de la confrérie du vénérable ordre des R.-C.* (rose-croix) *aux États et aux savants d'Europe*, à Cassel, chez Guillaume Wessel. Comme ce livre était déjà devenu fort rare au dix-huitième siècle, Frédéric Nicolaï le fit réimprimer à Berlin, en 1781, sous la fausse indication suivante : *Ratisbonæ, anno MDCLXXXI* ; une nouvelle édition critique de la *Fama fraternitatis* et un 3e opuscule intitulé *Confessio* parurent à Francfort-sur-le-Mein en 1827.

Voici le résumé du premier opuscule. Au temps de l'empereur Justinien, Apollon, trouvant le monde plein de vice et de malice, résolut de former une association de tous les hommes sages et vertueux, et de les charger d'aviser aux moyens d'opérer une réforme. Malheureusement personne ne se montra disposé à cette œuvre ; il ne se trouva personne qui possédât l'intelligence et la vertu nécessaires. Apollon évoqua alors les sept sages de la Grèce, auxquels il ajouta les Romains Marcus, Caton et Sénèque. Il élut secrétaire de l'assemblée un jeune philosophe italien, nommé Jacques Mazzonius. Ce concile réformateur se réunit dans le temple de Delphes, et l'opuscule en question renferme les discours qui furent prononcés à cette occasion. Les sages parlent de la manière la plus insensée ; par exemple, Thalès veut qu'on ouvre une lucarne dans la poitrine de tous les hommes ; Solon est communiste et demande le partage des biens ; Bias défend le commerce des hommes entre eux ; il prétend qu'on rompe tous les ponts, qu'on interdise la navigation ; Caton pense qu'il faut implorer de Dieu un nouveau déluge qui enlève tout le sexe féminin et tous les hommes âgés de plus de vingt ans, en même temps qu'on priera le Seigneur du ciel, toutes les femmes ayant disparu, d'instituer un nouveau mode de propagation du genre humain. Tous se contredisent les uns les autres, et la seule proposition qui obtient l'assentiment général consiste à faire paraître devant l'assemblée le siècle malade, afin qu'elle examine de ses yeux le patient. Le siècle se présente ; c'est un vieillard à l'aspect florissant,

mais dont la voix est chevrotante et cassée. En l'observant de près on aperçoit que les couleurs du patient ne sont que du fard et qu'il n'y a pas une once de chair saine dans tout son corps. La haute et sage assemblée reconnaît son impuissance à guérir le siècle; toutefois, pour ne pas se séparer sans honneur et sans avoir fait quelque chose, *ut aliquid fecisse videantur*, elle décide qu'elle établira un nouvel impôt sur les choux, les raves et le persil, et elle publie les actes de ses séances, en ne tarissant pas d'éloges sur son compte, aux applaudissements effrénés d'une populace insensée. On a peine à croire que cette satire, dirigée contre les vices du monde et ses prétendus réformateurs, ait pu être si mal comprise. Si le dix-septième siècle avait assisté à quelque diète d'Allemagne des temps modernes il ne se serait certainement pas trompé sur le sens de ce pamphlet. Les réformateurs du monde ayant ainsi reçu leur compte, la seconde brochure invite les hommes à une association ayant pour but la réforme de l'univers, et la connexion des deux opuscules, paraissant simultanément, n'aurait pas dû laisser de doute sur son but satirique. Dès les premières lignes la seconde brochure se moque des prétendus progrès que la théologie et les sciences naturelles se vantent d'avoir faits dans ce siècle. Puis vient l'annonce de l'œuvre « du pieux, religieux et savant Père Fr. R.-C., » fondateur de l'association des Rose-Croix, ayant pour but d'introduire une réforme générale et radicale dans le monde.

Ce fondateur était, dit la brochure, un Allemand noble de naissance, élevé, au quatorzième siècle, dans un couvent, qui, longtemps avant la réforme, avait fait, sous l'habit de moine, un pèlerinage en Terre-Sainte, était arrivé non à Jérusalem, mais à Damas, et y avait été initié à la science occulte des Arabes. Au bout de trois ans il était parti pour Fez, en Afrique, où il avait fait de plus grands progrès encore dans la sagesse, et notamment dans la magie, et appris que l'homme est un microcosme. Puis il était revenu pour répandre sa nouvelle sagesse en Espagne et dans d'autres pays d'Europe, afin d'augmenter la lumière allumée par Paracelse, et de fonder une société qui aurait tout l'or, l'argent et les pierres précieuses dont elle aurait besoin (l'art de faire de l'or était un des éléments de la sagesse secrète de cette époque), et pourrait, comme les oracles anciens, donner aux princes les conseils les plus utiles, aux peuples les avis les plus sages. Mais le fondateur de la société projetée, n'ayant été écouté nulle part, était, de guerre lasse, retourné en Allemagne, espérant y réaliser son plan. Il aurait pu immédiatement se faire valoir moyennant son secret de fabriquer de l'or; mais ses sublimes projets pour la réforme de l'humanité l'en avaient détourné, et il s'était contenté de fonder une espèce de couvent, nommé le Saint-Esprit, où il avait rédigé l'histoire de ses voyages et consigné les mystères de sa sagesse occulte, en même temps qu'il avait inventé un grand nombre d'instruments de mathématiques. Sentant le besoin d'aides et de coopérateurs dans son œuvre de réforme, il s'était associé dans l'origine trois, plus tard quatre moines du couvent où il avait été élevé, et avait fondé avec eux la première confrérie des Rose-Croix. Ils ne s'étaient occupés que de la langue et de l'écriture magiques, dont ils avaient composé un vocabulaire, en même temps qu'ils avaient déposé les secrets de leur éternelle et immuable sagesse dans des livres dont les rose-croix sont détenteurs. Après avoir mis ainsi par écrit les principes de la vraie philosophie, le père Rose-Croix avait envoyé ses

disciples à travers le monde, leur donnant quelques règles pour leur association, et leur imposant l'obligation de maintenir leur fraternité secrète pendant cent ans. Tous les ans les frères devaient se réunir une fois au couvent du Saint-Esprit. Du reste ils ne devaient pas se connaître entre eux, et les générations futures, chaque membre élisant un successeur, ne devaient pas même savoir où était le tombeau des rose-croix.

Or il arriva qu'on fut obligé d'entreprendre une réparation au couvent du Saint-Esprit, et ces travaux firent découvrir une porte secrète menant à la voûte où se trouvait le tombeau du grand-maître. La voûte était éclairée d'une manière éclatante par un soleil artistement placé au centre; les figures, les signes, les symboles de la voûte étaient une image du monde, un microcosme, un monde abrégé, *mundus minutus*, que le maître avait disposé lui-même et destiné à être sa tombe. On y trouva, outre son corps parfaitement conservé, quoiqu'il fût mort depuis 120 ans, beaucoup d'écrits mystiques, notamment le livre T, écrit en lettres d'or, que depuis lors les rose-croix vénèrent à l'égal de la sainte Écriture. Comme la porte secrète qui menait à ce tombeau portait l'inscription : *Post* 120 *annos patebo*, les rose-croix décidèrent qu'il était temps de faire connaître leur association et d'inviter les hommes à y entrer. Ils offrirent donc gratuitement leurs profonds mystères, promettant plus d'or que le roi d'Espagne n'en tire des deux Indes, et assurant en même temps à leurs affiliés l'exemption de toute maladie, une santé immuable et une mort tardive, uniquement déterminée par la volonté divine qui, au temps marqué, rappelle l'âme du corps. On sait qu'on cherchait aussi à cette époque l'élixir de longue vie, et les rose-croix se vantaient de l'avoir trouvé. Afin que chacun sût quelle était la foi des membres de la confrérie, ils ajoutèrent à la conclusion de la *Fama* un court symbole luthérien, affirmant, comme l'avait fait Paracelse, qu'ils ne considéraient l'art de faire de l'or que comme fort peu de chose, comme un simple hors-d'œuvre, πάρεργον, en regard de leur science et de leur sagesse, qui était en parfaite harmonie avec le Christianisme. Ils suppliaient à la fin qu'on voulût bien entrer en communication avec eux pour être mis au courant de tout ce qui concernait la confrérie. Si l'on peut ajouter foi à une réponse faite par un notaire tyrolien, nommé Antoine Haselmeyer (ce nom paraît fictif, ce candidat nommant sa demeure le saint village de Rose-Croix (1), près de Zell, en Tyrol), il existait déjà plusieurs copies de la *Fama fraternitatis* quelques années avant qu'elle eût été imprimée. Ces copies avaient excité l'attention, qui augmenta et devint extraordinaire lorsque les deux opuscules furent publiés, et de tous côtés on adressa aux membres de la confrérie des questions sur leur sagesse, leur institut et le mode d'initiation.

Une nouvelle édition du livre devint nécessaire, et elle parut l'année suivante (1615) augmentée d'un troisième opuscule, intitulé *Confessio*, ou symbole de la société et confrérie des Rose-Croix. Elle répétait le contenu de la *Fama*, faisait des promesses fantastiques, mais prenait en même temps un nouvel aspect en ajoutant : « Que chacun s'en tienne à la Bible jusqu'à ce que la société promulgue le livre de la sagesse nouvelle ! » Malgré cette observation la foi en l'existence de la société des Rose-Croix et l'attente des grands mystères qu'elle devait découvrir

(1) *Hl. Kreuzdorflein.*

vrir à ses initiés ne fut ébranlée que dans un très-petit nombre d'adeptes; des hommes tels que Descartes firent des recherches sur la société pour apprendre à la connaître (1619, à Francfort-sur-le-Mein et Neubourg), et il parut tout un déluge d'opuscules sur les rose-croix, dont les auteurs tenaient la chose comme avérée ou l'embellissaient encore, tandis que d'autres, notamment Andréæ et le pseudonyme Irénée Agnostos, qui se donna pour le secrétaire de l'association des Rose-Croix, fournissaient déjà des indications exactes sur le véritable état des choses. L'égarement alla si loin que, comme on ne voyait apparaître aucun véritable rose-croix, quelques charlatans formèrent des associations de rose-croix dont toutefois on reconnut promptement la non-authenticité. Ainsi il se forma en 1622, à la Haye, une société de rose-croix qu'on prétendait fondée par Chrétien Rose. Robert Fludd transforma la doctrine des rose-croix, la mêla aux rêves de Paracelse et en fit la philosophie du feu. Les Jésuites eux-mêmes furent accusés d'avoir édité, ou du moins modifié et employé des écrits des rose-croix pour endormir ou tromper les protestants.

Un des opuscules les plus propres à répandre de la lumière sur toute cette affaire, et qui toutefois ne fut pas suffisamment remarqué à cette époque de surexcitation générale, fut *le Mariage chymique de Chrétien Rose-Croix*, imprimé en 1616, roman satirique, qui se moque très-habilement des fous de l'époque, des Paracelsistes, alchimistes, chercheurs d'or, théosophes, visionnaires et fanatiques de toute espèce. On ne peut méconnaître les analogies de ce roman avec la *Fama fraternitatis*. Or il est certain que *Jean-Valentin Andréæ* (1) avait déjà composé ce roman en 1602 ou 1603, alors qu'il était encore étudiant à Tubingue, comme il le raconte lui-même dans sa biographie, en faisant observer qu'il n'avait d'autre but que celui de se moquer des folies de son temps. Il est par conséquent probable qu'Andréæ rédigea de même et dans le même but la *Fama fraternitatis*. Cette présomption est renforcée encore par le fait suivant. La *Réforme universelle* publiée avec la *Fama* n'est pas autre chose qu'une traduction littérale de *Boccalini Ragguagli di Parnaso*. Comme Andréæ aimait beaucoup cet auteur et qu'il le prit pour modèle dans sa *Mythologica Christiana*, il est très-vraisemblable qu'il fit aussi la traduction en question, qu'il associa à la *Fama*, et qu'il fut ainsi l'auteur des deux opuscules. Ils se complètent l'un par l'autre; car, dans la *Réforme générale*, l'auteur se moque des charlatans et des utopistes politiques; dans l'autre il tourne en ridicule les fous mystiques, les chercheurs de la pierre philosophale et de l'élixir de longue vie. Cette plaisanterie satirique était l'unique but d'Andréæ, comme cela ressort clairement des paroles de son ami, le professeur Besoldt de Tubingue. Il nomme la *Fama fraternitatis* et la *Confessio* un jeu d'esprit par trop hardi, *lusus ingenii nimium lascivientis*, et remarque que ce caractère saute clairement aux yeux en beaucoup d'endroits des deux opuscules, quoiqu'une foule de personnes sages et pieuses s'y soient laissé prendre (1). Andréæ a également, à plusieurs reprises, déclaré le tout une plaisanterie et une fable, sans cependant se reconnaître l'auteur ni de la *Fama*, ni de la *Confessio*, ni de la *Réforme universelle*. Ainsi il déplore dans sa *Confession* de foi (*se*) *risisse semper Rosæ crucianam fabulam, et*

(1) *Voy.* ANDRÉÆ.

(1) Voir *Répertoire de Littérature de Wurtemberg*, p. 535.

*curiositatis fraterculos fuisse insectatum* (1). Il parle plus clairement encore dans sa *Turris Babel, seu judiciorum de Fraternitate Rosaceæ crucis chaos*. Cet opuscule paraît uniquement destiné à dégriser ceux qu'il a dévoyés par sa *Fama*. « Écoutez, ô aveugles mortels ! leur dit-il ; c'est en vain que vous attendez la confrérie : la comédie est finie. Comme la *Fama* l'a mise en scène, la *Fama* l'a fait disparaître. » On trouve de fréquentes expressions de ce genre dans ses autres écrits, et il n'est en aucune façon probable, comme quelques-uns le présument, qu'Andréæ ait réellement voulu introduire et fonder une société mystique au moyen de la *Fama* et des autres opuscules du même genre. Cette opinion est absolument contraire au caractère de cet homme, qui ne se prêtait guère à des rêveries mystiques, vu que c'était de toutes façons un homme positif, qui ne fonda que des sociétés d'une utilité pratique, éloigné de toute espèce de rêve et de fantasmagorie, comme la *Fraternitas Christiana*, pour le maintien de la vraie foi et de la véritable piété parmi les prédicateurs protestants (2), société qui persista longtemps après sa mort. Andréæ n'a pas non plus eu l'intention de fonder par la *Fama* et les autres opuscules une société *raisonnable* de savants, car il aurait pris la voie la plus déraisonnable du monde pour y arriver, et aurait mis en branle les cerveaux brûlés dont il ne pouvait en aucune façon se servir. Par conséquent l'hypothèse la plus vraisemblable est qu'Andréæ ne voulut, par les satires dont il est ici question, que se moquer des folies de son siècle. Il n'est pas difficile non plus d'expliquer pourquoi il appela son visionnaire *Rosen-Kreuz* (Rose-Croix). Il se servit pour la première fois de ces noms dans son roman du *Mariage chymique*. La croix et la rose étaient des symboles dont se servaient volontiers les alchimistes et les théosophes. De là vient que, comme Luther, il mit dans ses armes une croix et quatre roses, et en prit occasion pour appeler rose-croix les héros de son roman et poser en quelque sorte le sceau de la paternité sur ce livre anonyme. Une fois qu'il avait employé ces noms dans son roman, il était tout naturel qu'il s'en servît dans le livre de la *Fama fraternitatis*, qui était de la même famille.

Du reste l'immense attention qu'avait éveillée la *Fama fraternitatis* se dissipa au bout d'une vingtaine d'années, par la raison toute simple qu'on ne vit paraître nulle part un véritable frère rose-croix, et que les illuminés et les visionnaires les plus insensés avaient abusé jusqu'à satiété de ce nom. Cependant, entre les années 1756 et 1768, on reparla beaucoup des rose-croix ; mais ces nouveaux frères n'étaient autre chose que les titulaires d'un haut grade de la franc-maçonnerie (1), et le titre de *prince rose-croix* s'est conservé, comme celui du rang suprême, dans la franc-maçonnerie française.

La littérature sur les rose-croix est très-abondante. Les ouvrages les plus importants sur ce sujet sont : Semmler, *Recueil pour servir à l'histoire des Rose-Croix* (bibliothèque mélangée) ; Bouterwek, *Dissertation sur l'origine des Rose-Croix*, 1802 ; Murr, *de la Véritable Origine des Rose-Croix et des francs-maçons* ; Buhle, *Origine et destinée de l'ordre des Rose-Croix et des francs-maçons*, 1804 ; Nicolaï, *Observations sur l'origine et l'histoire des Rose-Croix et des francs-maçons*,

(1) Dans les *Excerpta* de son autobiographie, chez Weismann, *Hist. ecclés.*, p. II, p. 936.

(2) *Voir* Hossbach, *Vie d'Andréæ*, p. 179 sq.

(1) *Voy.* FRANC-MAÇONNERIE.

1806; Herder, *Dissertation* insérée dans le *Mercure germanique*, mars 1782, p. 228, réimprimée dans la nouvelle édition des œuvres de Herder, par Cotta, t. XV, p. 258; t. XX, p. 255; Arnold, *Hist. de l'Égl. et des Hérésies*, P. II, l. XVII, ch. 18; Hossbach, *J.-V. Andréæ et son temps*, Berlin, 1819.

HÉFÉLÉ.

**ROSELLA.** *Voyez* CASUISTIQUE.

**ROSELLA** (ISABELLE). *Voyez* JÉSUITESSES.

**ROSENAU** (ÉVÊCHÉ DE). *Voyez* ERLAU.

**ROSENHEIM** (PIERRE). *Voy.* MELK.

**ROSENMULLER** (JEAN-GEORGE), né en 1736 à Ummerstadt, près de Hildburghausen, professeur de théologie protestante dans diverses universités, mort, le 14 mars 1815, superintendant à Leipzig, se fit connaître d'une manière avantageuse par divers écrits d'exégèse et de théologie pratique.

Parmi les ouvrages de la première espèce nous nommerons : *Historia interpretationis Librorum sacrorum in Ecclesia Christiana*, 5 vol., 1795-1814; *Scholia in N. Test.*, 6 vol., plusieurs fois édités.

A la seconde catégorie appartiennent ses *Avertissements sur la Pastorale; Instructions aux jeunes ecclésiastiques sur la direction sage et consciencieuse de leur fonction; Instruction sur les Catéchismes;* plusieurs *catéchismes*, des *Homélies*, des *Sermons*.

**ROSENMULLER** (ERNEST-FRÉDÉRIC-CHARLES), fils aîné du précédent, né en 1768, professeur à Leipzig, mort le 17 septembre 1835, savant orientaliste, auteur d'un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : *Scholia in V. Test.*, 16 vol., Leipzig, 1788-1817; *Manuel littéraire de la Critique et de l'Exégèse biblique*, 4 vol., Göttingue, 1797-1800; *l'Ancien et le Nouvel Orient*, ou explication de l'Écriture sainte, tirée de la nature, des légendes, mœurs et usages de l'Orient, 6 vol.; *Manuel d'Archéologie biblique*, 4 vol., traduction allemande des suppléments ajoutés par l'Anglais Herbert Marsh aux œuvres de Michaélis (1); *Introd. au N. T.*, 2 vol., Leipzig, 1795-1803. Rosenmuller avait été promu au doctorat en théologie par l'université de Halle, en récompense des services qu'il avait rendus comme orientaliste.

SCHRÖDL.

**ROSMINI-SERBATI** (ANTOINE), philosophe italien, prêtre de Rovérédo, dans le Tyrol méridional, célèbre par les nombreux ouvrages de philosophie qu'il publia à dater de 1821, et par l'ordre de la *Charité chrétienne* qu'il fonda, et qui fut approuvé en 1839 par Grégoire XVI. En 1830 parut son principal ouvrage : *Origine delle Idee;* puis *Nuovo Saggio sull' origine delle Idee*, qui fut souvent réimprimé, corrigé et augmenté. En 1831 il fit paraître sa *Philosophie morale*; en 1832, son *Histoire comparée des systèmes de Morale* et son *Anthropologie;* en 1842-1844, sa *Philosophie du Droit.* Il y ajouta toute une série de dissertations polémiques. On peut voir une analyse de ces divers ouvrages dans la *Revue des Deux-Mondes* de 1844, articles de Ferrari.

Rosmini compte un grand nombre de disciples dans la Lombardie. Il connaît à fond les systèmes allemands et s'appuie surtout sur la philosophie morale. Ses doctrines ont rencontré de sévères censeurs, d'ardents adversaires, qui l'ont accusé les uns de panthéisme, les autres de jansénisme; il en résulta une enquête à Rome sur ses ouvrages. Parmi les meilleurs écrits de ses adversaires on compte les *Principii della Scuola Rosminiana esposti in littere famigliari da un prete Bolognese*, publiés à Milan en 1850, qui l'accusent

(1) *Voy.* MICHAÉLIS.

uniquement, mais vigoureusement, de jansénisme (1).

Les écrits de Rosmini ont eu une grande influence en Italie, et la vie de leur auteur est, de l'assentiment général, irréprochable.

**ROSSI** (**BERNARD DE**). *Voyez* BIBLE (*éditions de la*), t. III, p. 74, et CRITIQUE.

**ROSWEYD** (**HÉRIBERT**), Jésuite, le biographe des saints le plus important, avec Surius, avant les Bollandistes. Il naquit à Utrecht le 22 juin 1569, entra, à l'âge de vingt ans, dans la Société de Jésus, et montra une grande ardeur pour les études historiques. On le laissa entièrement libre de suivre son goût, après qu'il eut passé par les épreuves que la Société impose à tous ses membres. Il se mit à parcourir toutes les bibliothèques de la Belgique. A l'immense application avec laquelle il poursuivit ses recherches il joignit un zèle ardent pour le ministère, ce qui hâta sa fin; car, ayant passé toute une nuit auprès d'une malade qu'il préparait à la mort et qui était atteinte d'une maladie contagieuse, il fut, en effet, atteint, et mourut à Anvers le 5 octobre 1629. Le plus célèbre de ses ouvrages est intitulé *Vitæ Patrum*, souvent réimprimé et traduit dans plusieurs langues. Ses *Fasti Sanctorum*, *quorum vitæ in Belg. Mss. asservantur*, Anv., 1607, ont aussi un grand mérite. Nous nommerons encore ses *Vindiciæ Kempenses*, dans lesquelles il attribue l'*Imitation de Jésus-Christ* à Thomas à Kempis. On trouve un catalogue complet de ses autres opuscules dans Alegambe, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu*.

**ROSWITHA.** *Voyez* GANDESSHEIM.

**ROTE ROMAINE**, *Rota Romana, Sacra Rota*, tribunal suprême, institué en 1326 par Jean XXII, et organisé en 1482 par Sixte IV et Benoît XIV. On peut consulter *il Tribunal della S. Rota Rom., descritto da Domenico Bernino*, Rome, 1717, in-fol., dans lequel l'histoire de ce tribunal est exposée en détail, sur l'origine du nom de rote, *rota*, provenant, soit du pavé en porphyre de ce tribunal, qui est taillé en forme de roue, soit de son calendrier, qui a la forme d'une roue, soit du cercle que forment les juges assis en séance. Pendant un certain temps le tribunal de la Rote revendiqua sa juridiction, comme cour suprême de justice, sur toute la Chrétienté. Aujourd'hui son ressort se restreint, en majeure partie, aux États de l'Église, les causes ecclésiastiques jugées hors de Rome étant, presque partout, en dernière instance, soumises à des *judices in partibus* délégués par le Pape. C'est pourquoi l'organisation de ce tribunal fut modifiée, dans des points essentiels, par le *Regolamento legislativo e giustitiario per gli affari civili, emanato della santità di signore Gregorio XVI, Papa, con motu proprio del* 10 *nov.* 1838.

La Rote se divise en deux colléges ou sénats, dont l'un forme la seconde instance (le tribunal d'appel) pour toutes les affaires importantes qui sont traitées en première instance dans les tribunaux civils et commerciaux de Rome, et dans les tribunaux de Pérouse, Spolette, Viterbe, Orviéto, Civita-Vecchia, Velletri, Frosinone et Bénévent; dont l'autre forme la troisième instance (l'instance suprême) dans toutes les causes qui ont été jugées par les tribunaux d'appel des États de l'Église, et pour tous les tribunaux ecclésiastiques dans les affaires bénéficiales et profanes soumises à leur compétence, de même que pour les jugements rendus en seconde instance par la Rote elle-même.

Le *personnel* complet de la Rote se

(1) Cf. *Feuilles hist. et pol.*, t. XI, XXXIV, cah. 10.

compose de douze membres : huit Italiens, un Allemand, deux Espagnols et un Français, appelés auditeurs de Rote, *uditori Romani*, *auditores Rotæ*, dont chacun a pour assesseur, *adjutante di studio*, un jurisconsulte, et, en outre, quatre clercs ou notaires sous lui. Le plus ancien des juges par les services se nomme *doyen*; il maintient la discipline, a la présidence de la cour réunie, tandis que, dans les deux colléges spéciaux, c'est chaque fois le rapporteur qui a la présidence. Les quatre juges étrangers à l'Italie sont présentés par leurs nations respectives, institués par le Pape et inamovibles. Chacun des deux colléges ou sénats consiste en cinq juges au moins, le rapporteur-président appelé *ponens*, et les quatre votants, *correspondentes*. Le parti appelant pouvant aussi bien que le rapporteur choisir les juges, il est dans leur intérêt de savoir dans quelle série les auditeurs siégent. A la gauche du doyen siégent, en demi-cercle, les nos 2, 4, 6, 8, 10; à sa droite, les nos 3, 5, 7, 9, 11, et en face du président le no 12, le plus jeune. Suivant que l'avocat appelant choisit pour rapporteur un des douze, le sénat qui jugera sa cause se composera régulièrement des quatre auditeurs qui seront les plus rapprochés de lui à sa gauche. Si, par exemple, c'est le 7e qui est élu comme rapporteur, *ponens*, il sera assisté par les nos 5, 3, 1, 2; si c'est le 6e qui doit faire le rapport, les juges 8, 10, 12, 11 formeront le sénat.

Les séances de la Rote, sauf les vacances ordinaires d'août et de septembre, ont lieu deux fois par semaine, le lundi et le vendredi, au Vatican. Les décisions de la Rote, *decisiones S. Rotæ*, qui sont toujours imprimées avec les considérants, ont été réunies, vu leur importance, en diverses collections, publiées d'abord à Rome, 1470, puis à Mayence, 1477, etc., etc. Une collection nouvelle, composée d'un choix des cas de droit les plus importants, est la suivante : *Decisiones S. Rotæ R. recentiores selectæ*, Venet., 1697, *XXV partes in XIX vol. in-fol.* Elles sont, en outre, publiées dans leur entier, par ordre chronologique. Tel est, par exemple, l'*Index decisionum S. Rotæ Romanæ anni MDCCCXXVI*, qui renferme les décisions motivées rendues durant cette année, et qui ont été publiées, en 1839, à Rome, chez Giuseppe Sirmondi, in-fol.

Cf. CURIE ROMAINE.

PERMANEDER.

**ROTGER** (*Ruotger*, *Rutger*) fut élu archevêque de Trèves (918-928) sans l'intervention de l'autorité royale, ce qui arrivait rarement à cette époque, par le peuple et le clergé, qui espéraient que la science de ce prélat, la position influente de sa famille, son courage et ses autres qualités le mettraient spécialement à même de remplir ces hautes fonctions dans des temps pleins d'agitation et de trouble. Rotger répondit complétement à l'attente des fidèles. Sous le faible gouvernement de Charles le Simple, Giselbert, duc de Lorraine, accablait de son autorité despotique et de ses exactions les églises et les couvents. Il en avait pillé plusieurs dans le diocèse de Trèves, et il étendait ses mains avides sur de nouvelles victimes de ses déprédations lorsque Rotger intervint et mit un terme à ses rapines. Il obtint la restitution de l'abbaye de Saint-Servet à Maestricht. Plus tard, le roi Charles, menacé par l'usurpateur Rodolphe de Bourgogne, ayant appelé à son secours Henri, roi de Germanie, et lui ayant cédé à perpétuité, à Bonn, en 923, la Lorraine, les grands de Lorraine, entre autres Wigrich, évêque de Metz, voulurent la livrer à Rodolphe, quoiqu'elle eût été régulièrement cédée à l'Allemagne. Rotger fut un des prélats dont les conseils et la coopération con-

tribuèrent le plus efficacement à combattre et à soumettre les factions rebelles. Il arracha aussi l'église et le couvent de Saint-Eucharie, à Trèves, aux mains de Luitfrid, et rétablit d'une manière florissante le couvent de Metlach, « séminaire des évêques de Trèves. » Rotger entretint une correspondance littéraire active avec Flodoard, le savant auteur de l'Histoire de Reims (*Historia Rhemensis*), et le détermina à composer ses 19 livres *des Triomphes du Christ et des saints de Palestine et d'Italie*, poëme que l'auteur dédia à Rotger, et dont le manuscrit original était encore conservé au dix-septième siècle dans la bibliothèque de la cathédrale de Trèves. Mais Rotger se préoccupa surtout de régler les affaires religieuses de la province ecclésiastique, d'y introduire les réformes nécessaires et d'y maintenir en vigueur les canons de l'Église. Il fit à cet effet une collection spéciale de canons, tirés des Pères, des lettres des Papes (dit Trithémius), en proposa l'adoption, dans un synode provincial de Trèves, à ses suffragants de Metz, de Verdun et de Toul, et la publia en 927 (1). Nous n'avons du reste aucune donnée sur cette collection ; Brower ne dit pas si de son temps elle existait encore à Trèves, ce qu'il fait d'ordinaire pour les écrits dont il parle. D. Calmet, Hontheim et *l'Histoire littéraire de la France*, en parlant de Rotger, n'ont pas donné non plus de plus amples détails sur cette collection.

Cf. *Hist. litt. de la France*, t. VII, p. 201-203 ; Brower, *Annal. Trev.*, lib. IX, n. 64-79. MARX.

**ROTHMANN.** *Voyez* ANABAPTISTES.

**ROTTENBOURG** (DIOCÈSE DE). Il est formé de parties de l'ancien diocèse de Constance, des diocèses d'Augsbourg, Wurzbourg, Spire, Worms, et du prieuré exempt d'Ellwangen. Il appartient à la province ecclésiastique du Haut-Rhin, embrasse toutes les paroisses catholiques du royaume de Wurtemberg, dont les limites sont celles du diocèse. Le siége épiscopal de Rottenbourg est le premier suffragant de l'Église métropolitaine de Fribourg. Le diocèse renferme 29 décanats, savoir : Amrichshausen, Biberach, Deggingen, Ehingen, Ellwangen, Gmünd, Hofen, Horb, Leutkirch, Mergentheim, Neckarsulm, Néresheim, Oberndorf, Ravensbourg, Riedlingen, Rottenbourg, Rottweil, Saulgau, Schöneberg, Spaichingen, Stuttgart, Tettwang, Ulm, Waldsée, Wangen, Wiblingen, Wurmlingen, Zwiefalten ; 652 paroisses, 156 chapellenies, en tout 808 églises, 90 vicariats. La population du diocèse est de 554,814 Catholiques ; il y a 793 écoles catholiques avec 1143 maîtres.

Nous sommes obligé de remonter au commencement du siècle pour nous rendre compte de l'histoire, de l'origine et de la situation légale de ce diocèse de création moderne.

Après la sécularisation de 1802 et la réunion des contrées catholiques des diocèses nommés plus haut à l'électorat, devenu plus tard le royaume de Wurtemberg, opérée conformément au recez de la députation de l'empire du 25 février 1803, aux décisions de la paix de Presbourg et au pacte de la Confédération germanique, le gouvernement de Wurtemberg, imbu des principes joséphistes, chercha à entraver le plus possible l'influence des *évêques étrangers* et à prendre en main de toutes les manières l'administration ecclésiastique. Le système de la centralisation et de la bureaucratie ne fut nulle part appliqué plus strictement, au point de vue ecclésiastique, que dans le Wurtemberg. Les manifestes d'organisation succédèrent aux manifestes, les édits aux édits, les rescrits et les décrets

(1) *Voy.* CANONS (collections de).

aux décrets et aux rescrits. Le gouvernement appliqua son autorité jusqu'au moindre détail de l'Église catholique, pour tout constituer, tout organiser, tout administrer. Il intervint partout, jusque dans les dispositions relatives au culte, au chant ecclésiastique, à l'office du chœur, aux conférences ecclésiastiques, aux mariages et aux dispenses, au costume des moines, à l'abolition des abus ecclésiastiques, parmi lesquels il compta les bénédictions, les pèlerinages, etc., etc. (1).

Le droit de majesté, le *jus reformandi*, *advocatiæ*, *cavendi*, etc., etc., le placet, le droit de patronage furent exercés de la façon la plus large, comme dérivant directement et nécessairement du droit territorial et de la souveraineté royale. Un conseil royal catholico-ecclésiastique fut institué pour sauvegarder ces droits suprêmes de souveraineté ; ce conseil régla tout ce qui concernait les bénéfices, dirigea les écoles et les maisons d'éducation, les examens des clercs, proposa les candidats aux dignités et fonctions ecclésiastiques, créa le fonds intercalaire.

Le roi Frédéric Ier de Wurtemberg montra des dispositions favorables aux Catholiques de ses États. Il entra en négociations avec le Saint-Siége afin d'organiser les affaires de l'Église. Ces négociations furent entamées en 1807, à Stuttgart, avec le nonce apostolique, archevêque de Tyr, della Genga, plus tard le Pape Léon XII, et le concordat fut mené jusqu'à la signature, lorsque tout à coup le nonce annonça, le 1er novembre 1807, que ses pouvoirs étaient expirés, quitta Stuttgart, et se rendit à Paris. Le roi déclara, après le départ du nonce, qu'il aviserait aux mesures qu'il croirait justes et nécessaires au bien-être de ses sujets catholiques, sans consulter d'autres droits et d'autres intérêts que ceux auxquels il devait avoir égard en qualité de roi, de souverain et de père de ses sujets. En 1808, les négociations furent reprises avec le Saint-Siége, le roi ayant envoyé à Rome le conseiller ecclésiastique Keller, qui possédait toute sa confiance.

Mais les négociations furent encore une fois interrompues par le subit et violent enlèvement du Pape, arraché du Vatican par ordre de Napoléon. En 1811 le conseiller Keller fut envoyé à Paris pour obtenir l'autorisation de se rendre à Savone et d'y entrer en négociations avec le Saint-Père, prisonnier des Français ; mais cet accès lui fut interdit, et il revint à Stuttgart sans avoir pu rien accomplir.

Après la mort du dernier prince-électeur de Trèves, Clément-Auguste († 1812), qui était aussi évêque d'Augsbourg et prieur d'Ellwangen, le roi Frédéric, profitant de cet événement, chercha à constituer définitivement la hiérarchie ecclésiastique de son royaume. Il institua de son plein pouvoir un vicariat général à Ellwangen, auquel il incorpora et subordonna les parties du Wurtemberg qui appartenaient à l'évêché d'Augsbourg, et plus tard, après la mort du baron Schenk de Staufenberg († 1813), celles qui ressortissaient au diocèse de Wurzbourg. Il désigna comme vicaire général le coadjuteur d'Augsbourg, évêque de Tempé, François-Charles, prince de Hohenlohe. Après une longue résistance ce prélat se décida à accepter le vicariat général politiquement institué. En même temps que le roi avait érigé le vicariat général d'Ellwangen, il y institua une université catholique et un grand séminaire, où désormais devaient étudier tous les candidats en théologie du Wurtemberg. L'université eut cinq chaires de théologie, auxquelles le roi nomma les can-

(1) *Voir* les griefs à ce sujet dans Lang, *Collection des Lois ecclés.*, t. X de la collection de Reysser, Tubingue, chez Fues, 1830.

didats proposés par le ministre des affaires ecclésiastiques, après une entente préalable avec le vicaire général sur les qualités des personnes à proposer. La surveillance, au point de vue scientifique, religieux et disciplinaire, fut confiée à une curatelle spéciale, exercée par le président et les membres ecclésiastiques du conseil royal catholico-ecclésiastique, et subordonnée au ministre des affaires ecclésiastiques. Il en fut de même de la surveillance du séminaire. Toutes les communications relatives aux affaires dépendant du vicaire général durent se faire par l'entremise du ministre des cultes.

Lorsque le Pape fut revenu à Rome, l'évêque de Tempé, inquiet au point de vue canonique de la situation qu'il avait acceptée, sentant la responsabilité grave qui pesait sur lui, s'adressa sans retard au Saint-Père pour en obtenir l'approbation. Le gouvernement envoya une seconde fois à Rome le conseiller Keller, le 15 juillet 1815, afin de hâter la conclusion des négociations reprises.

L'évêque de Tempé ayant, dans une lettre du 14 juin 1814, donné au Saint-Père l'assurance formelle qu'il n'avait accepté provisoirement les fonctions de vicaire général que pressé par la nécessité, dans l'intérêt de l'Église, se consolant par l'espoir que le Saint-Père, heureusement de retour dans ses États, ratifierait les actes de son administration, le Saint-Père lui accorda en effet cette ratification souveraine, par un bref du 21 mars 1816. L'évêque de Tempé fut non-seulement pourvu des mêmes pouvoirs que les anciens évêques d'Augsbourg, mais encore le Saint-Père revalida tous les actes ecclésiastiques émanés de lui. M. Keller devint évêque d'Évara *in partibus* et provicaire apostolique avec future succession, et fut sacré évêque par le Pape Pie VII lui-même. Le 4 octobre 1816 il fut nommé conseiller d'État de Wurtemberg, et le 22 octobre il fut institué par le gouvernement en qualité de provicaire de l'évêque de Tempé. Le gouvernement de Wurtemberg, sans s'être d'abord entendu avec le vicaire général, posa, quant aux relations du provicaire avec le vicaire général, les règles suivantes, sur lesquelles il prétendait n'avoir pas à revenir :

1. En cas d'empêchement du vicaire général le provicaire devait remplir les fonctions pontificales.

2. Le vicaire général devait, comme par le passé, *présider* les séances du vicariat général.

3. Le provicaire devait *diriger* les séances et la chancellerie et donner le dernier sa voix.

4. Rien ne devait s'accomplir dans la chancellerie sans l'*expediatur* du provicaire.

5. Toutes les expéditions devaient être signées par le provicaire en même temps que par le vicaire général.

6. En cas de dissidence le vicaire général n'aurait que le droit de proposer de nouveau l'affaire aux conseillers du vicariat général.

7. Dans toutes les affaires qui exigent que l'État en prenne connaissance et les autorise, le provicaire, au cas où il ne s'entendrait pas avec les intentions du vicaire général, cherchera à éviter toute collision avec les autorités civiles, en retenant l'expédition et en entrant en communication avec les autorités de l'État.

8. On pouvait espérer arriver par cette voie à l'entente désirable entre l'autorité ecclésiastique et les lois de l'État.

9. En cas d'absence ou d'empêchement le provicaire exercera *pro jure* les pouvoirs du vicaire général.

Le vicaire général, évêque de Tempé, protesta contre ces mesures; mais le commissaire du gouvernement de Schmitz-Grollenbourg déclara, par rap-

port au cinquième point, que la signature du vicaire général n'était nullement nécessaire, que celle du directeur suffisait (1).

L'évêque de Tempé, pour s'épargner de nouvelles amertumes dans l'avenir, se retira à Augsbourg et abandonna la direction des affaires ecclésiastiques en majeure partie au provicaire.

Après la mort du prince-primat de Dalberg († 10 février 1817), les parties du Wurtemberg appartenant aux diocèses de Constance, Worms et Spire, furent également subordonnées au vicariat général d'Ellwangen.

Un des événements les plus importants et les plus graves par ses conséquences pour l'Église catholique de Wurtemberg fut la translation de la faculté de théologie catholique d'Ellwangen à Tubingue, et celle du vicariat général et du séminaire épiscopal à Rottenbourg.

Cette translation eut également lieu sans entente préalable avec le vicaire général; le provicaire seul en fut informé. La résolution du roi fut notifiée comme une mesure irrévocable, en août 1817, au vicaire-général, évêque de Tempé, qui déclara qu'il avait été singulièrement surpris d'apprendre que Sa Majesté, sans entente préalable avec les autorités ecclésiastiques compétentes, avait résolu de transférer le vicariat à Rottenbourg et l'université à Tubingue; que cette translation ne faisait pas une bonne impression sur la majorité des Catholiques, quoique la certitude que ces établissements seraient désormais permanents pusse servir à calmer leurs inquiétudes, et que le peuple catholique ne pouvait manquer d'en être reconnaissant envers Sa Majesté le roi Guillaume; qu'il était désirable avant tout qu'on nommât des professeurs catholiques à la faculté de philosophie de Tubingue; qu'on aurait dû aussi s'entendre avec le Saint-Siége dans cette circonstance importante; qu'il s'agissait d'une base toute nouvelle à donner à l'organisation de l'Église du Wurtemberg; que ce qui serait gagné ou perdu en ce moment demeurerait pour l'avenir un bienfait permanent ou un dommage irréparable.

La bienveillance du roi se montra dans la création des établissements religieux de *Tubingue*, *de Rottweil* et d'Ehingen; mais les vues du ministère étaient loin de s'accorder avec les intentions justes et libérales du roi. M. de Wangenheim déclara, quant à la translation de la faculté de théologie, qu'on avait eu pour but, en l'opérant, d'émousser les angles des dissidences religieuses et d'introduire un amalgame religioso-politique (1).

En 1819 l'assemblée constituante des états se réunit à Ludwigsbourg, et M. de Keller prit une part très-active à ses travaux. Les paragraphes les plus importants de l'acte d'organisation de l'Église catholique furent les §§ 24, 27, 71, 72, qui reconnaissaient la liberté des cultes et de conscience et l'autonomie de l'Église catholique; puis le § 79, qui transférait les droits de l'État sur l'Église catholique au conseil royal catholico-ecclésiastique, afin de les mettre ainsi à l'abri des prétentions de la cour romaine.

Dès 1822 M. de Keller entra en conflit avec le gouvernement à l'occasion du conseiller laïque qu'on adjoignit au vicaire général, en lui donnant le droit de siéger à toutes les séances sans exception, avec voix consultative dans les questions de dogmes et de préceptes

(1) Cf. *Feuilles hist.-pol.*, t. XVII, p. 353, et Jean-Bapt. de Keller, premier évêque de Rottenbourg, *Esquisse biographique et coup d'œil sur l'Égl. cathol. de Wurtemb.*, Ratisbonne, chez Manz, 1848.

(1) Cf. J.-B. de Keller, etc. *Voir* la note précédente.



de la foi, dans les causes relatives aux institutions canoniques et à l'*admissio ad curam*, avec voix délibérative dans tous les autres cas, notamment dans ceux qui n'avaient rapport qu'à ce qui est accidentel dans la religion et la discipline de l'Église, dans les questions concernant la juridiction, la pénalité, le culte dans ses relations avec l'État, les jours de pénitence et de rogations, les processions, les pèlerinages, etc., etc.

M. de Keller protesta contre cette intrusion et demanda que ce point fût traité dans les négociations avec le Saint-Siége. Sa protestation demeura sans effet. Le ministre de cette époque, M. d'Otto, avait déclaré ouvertement, dans son arrêté du 23 janvier 1818, que personne ne pouvait méconnaître combien il était difficile de distinguer nettement les affaires qui appartenaient à proprement dire au forum ecclésiastique, qui n'avaient aucun rapport avec les lois du pays, en y comprenant les peines ecclésiastiques et les corrections disciplinaires; que, même dans les instructions relatives aux choses de la foi, on devait toujours avoir égard aux droits des personnes; que sans doute il fallait laisser à l'évêque, qui, en général, n'assistait pas aux séances du vicariat, le droit de convoquer et de consulter un conseil ecclésiastique pour les affaires purement spirituelles et épiscopales, quoiqu'on sût que l'évêque n'était pas tenu de s'y conformer; mais qu'il en était tout différemment du vicariat général, autorité établie pour administrer les affaires religieuses des Catholiques, constituant un collége dont les décisions étaient prises à la majorité des voix, sans que l'évêque lui-même pût les modifier.

Telles étaient les règles de la chancellerie wurtembergeoise par rapport à l'Église (1).

(1) Cf. *Feuilles hist.-polit.*, t. XVII, p. 359. J.-B. de Keller, etc., etc., p. 26 sq.

Les préliminaires pour l'érection de l'évêché de Rottenbourg furent arrêtés à Francfort en 1818. Le résultat des délibérations prises par les députés des princes protestants réunis pour régler les affaires de l'Église catholique est contenu dans *l'Âmi de l'Église et de l'État*, de 1818; dans les *Nouvelles Bases de l'organisation de l'Église catholique allemande*, Stuttgart, chez Metzler, 1820; dans les *Documents pour servir à l'histoire moderne de l'organisation de l'Église catholique allemande dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin*, par J.-M.-L. R... 8; Strasbourg, chez Le Roux, 1823; dans Longner, *Situation légale des évêques de la province ecclésiastique du Haut-Rhin*, Tubingue, chez Laupp, 1840.

Les ponctateurs de Francfort étant partis du principe que les questions sur lesquelles Rome ne veut absolument pas céder doivent être mises de côté ou n'être traitées qu'en termes vagues et généraux, et que, dans les cas où l'on peut s'attendre à quelque condescendance en pratique plutôt qu'en principe, il valait mieux recourir au premier moyen qu'au second, les principaux points réglés à Francfort furent transmis au Saint-Siége, le 24 mars 1819, sous forme d'une déclaration rédigée autant que possible en termes voilés, par le député du Wurtemberg, le baron de Schmitz-Grollenbourg, par celui de Bade, le baron de Turkheim. La réponse du Saint-Père, franche, généreuse et digne, élucidant très-nettement les différentes parties de la déclaration, approuvant les unes, rejetant les autres, fut remise aux députés respectifs, le 10 août 1819, sous le titre de *Esposizione de' sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione de' principi e stati protestanti riuniti della Confederazione Germanica*. A cette exposition succéda, le 2 octobre 1819, une note confiden-

tielle du cardinal secrétaire d'État, à laquelle était jointe une annexe commençant par ces mots : *Expositio coram*, etc., dans laquelle on indiquait la manière dont les siéges épiscopaux pouvaient être érigés et dotés.

Les députés ayant été obligés de se séparer sans avoir rien terminé, on s'occupa d'un projet d'organisation provisoire. Ce projet fut soumis au Saint-Siége, et renvoyé à Francfort avec des observations et l'indication de quelques changements, par le cardinal secrétaire d'État. Les États conçurent alors la pensée de résumer les principes de la déclaration rejetée par le Saint-Siége en deux actes ou instruments pragmatiques, et de s'obliger les uns envers les autres, par un pacte politique, à les maintenir chacun chez soi. L'un de ces documents fut nommé *Acte* ou *Instrument de fondation*, l'autre *Pragmatique ecclésiastique*. On devait remettre le premier entre les mains des évêques et des chapitres au moment de leur institution, et il devait être à l'avenir la condition de la création et de la dotation des diocèses ; le second devait être publié comme loi de l'État, destinée à régler la constitution de l'Église catholique dans toute la province ecclésiastique du Haut-Rhin, et devait déterminer à jamais les rapports entre l'État et l'Église, les évêques et les chapitres étant tenus à l'observation des deux actes (1).

Enfin le 16 août 1821 parut la bulle d'exécution, *Provida solersque*. La note du Saint-Siége, du 20 août 1821, qui accompagnait la bulle, disait formellement qu'une bulle postérieure déciderait les questions qui n'étaient pas encore suffisamment éclaircies, attendu qu'on ne pouvait, dans des affaires de ce genre, s'arrêter à des mesures qui seraient à la fois temporaires et exclusives. Or ces mesures exclusives et incomplètes avaient été prises par la secrète rédaction de la pragmatique de Francfort. Le Pape avait nommé comme exécuteur de la bulle *Provida solersque* M. de Keller, évêque d'Évara, et lui avait donné plein pouvoir d'élire des subdélégués ; mais on lui épargna cette peine, le gouvernement les lui ayant désignés dans une instruction spéciale.

Une question capitale des délibérations qui continuèrent à Francfort depuis le mois d'octobre 1821 jusqu'en février 1822 fut la manière dont les souverains donneraient leur sanction à la bulle pontificale, parce qu'elle renfermait plusieurs points qui n'étaient point agréés par les gouvernements. Nous verrons plus loin comment la difficulté fut résolue. Lorsque l'on se fut entendu sur la manière dont les évêques seraient nommés la première fois, on désigna et soumit à l'approbation du Saint-Siége, comme premier évêque de Rottenbourg, le docteur de Drey, professeur à la faculté de théologie catholique de Tubingue.

Cependant Rome avait eu, dans l'intervalle, connaissance de la pragmatique secrètement arrêtée. Le Saint-Siége la rejeta, en même temps que tous les évêques qui s'étaient engagés à l'observer ; il exigea des gouvernements qu'ils renonçassent complétement à cette pragmatique. Le gouvernement badois avait fait quelque ouverture dans ce sens, voyant le mauvais effet qu'avait produit la mesure dont se plaignait le Saint-Siége ; mais on s'était tellement entiché de faux principes, qu'on ne pouvait revenir sur-le-champ et les abandonner complétement. On prit donc un biais ; on ne considéra la pragmatique que comme un acte historique, et non comme un instrument obligatoire, et on le maintint sous cette réserve et cette

(1) Kintzinger, *Gaz. ecclés. cathol. pour la prov. ecclés. du Haut-Rhin*, Carlsruhe, 1840, p. 15.

forme. Ce monument historique d'un temps d'aberration et de trouble ne fit guère honneur à ses auteurs lorsqu'il reparut, le 30 janvier 1830, sous la forme adoucie d'une ordonnance royale. Comme on donna au Saint-Siége l'assurance que la pragmatique avait été abolie conformément à ses désirs, il fit remettre, le 16 juin 1825, une note aux cours confédérées, dans laquelle il posait sur les points non encore réglés un *ultimatum* dont il entendait ne pas se départir. Le 11 avril 1827 le Pape Léon XII promulgua la bulle complémentaire *Ad Domini gregis custodiam*, dans laquelle, sauvegardant strictement les droits de l'Église, mais ayant égard aux circonstances locales, il faisait des concessions par rapport à l'élection des nouveaux évêques, au procès d'information, à la constitution des chapitres et au mode d'élection des futurs chanoines.

Les droits de l'Église furent entièrement sauvegardés en ce qui concernait l'érection des petits séminaires, conformément aux prescriptions du concile de Trente, le libre commerce avec Rome, l'exercice intégral des droits épiscopaux suivant la discipline en vigueur (et non suivant les principes du fébronianisme et du joséphisme). Ces deux bulles furent approuvées par le gouvernement le 27 octobre 1827, mais seulement en tant qu'elles se rapportaient à la formation de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, à la délimitation, à la dotation et à l'érection des diocèses appartenant à cette province, et à la nomination des évêques respectifs, sans qu'on pût rien en conclure contrairement aux droits de souveraineté, aux lois du pays et aux ordonnances du gouvernement. Il ressortait de là que précisément les décisions les plus importantes des deux bulles, celles qui en constituaient la condition *sine qua non*, notamment les articles V et VI de la bulle *Ad Domini gregis custodiam*, étaient exclues de l'approbation, et qu'ainsi le fondement du pacte légalement et solennellement conclu était miné et renversé.

Quant à l'érection et à la dotation du diocèse de Rottenbourg, la bulle *Provida solersque* contenait les décisions suivantes : L'église épiscopale de Rottenbourg aura pour ressort diocésain tout le royaume de Wurtemberg, avec toutes les paroisses qui dès 1816 ont été séparées des diocèses d'Augsbourg, de Spire, Worms et Wurzbourg, et qui appartenaient au prieuré exempt de Saint-Vit à Ellwangen, depuis lors aboli. L'église Saint-Martin est érigée en cathédrale diocésaine. L'église épiscopale de Rottenbourg jouira des revenus qui sont énumérés dans l'ordonnance royale du 20 novembre 1820. La

| | |
|---|---|
| mense épiscopale touchera.. | 10,000 fl. |
| Le doyen du chapitre...... | 2,400 fl. |
| Chacun des chanoines...... | 1,800 fl. |
| Le premier prébendier..... | 900 fl. |
| Les cinq autres........... | 800 fl. |
| La fabrique de la cathédrale. | 1,400 fl. |
| Le séminaire diocésain.... | 8,092 fl. |
| La chancellerie épiscopale. | 6,916 fl. |
| La cathédrale, pour frais du culte.................. | 2,150 fl. |
| Les sacristains et autres servants................ | 800 fl. |
| Le métropolitain de Fribourg, comme subvention. | 864 fl. |
| Si le doyen est choisi par l'évêque comme vicaire général on ajoutera à ses honoraires............. | 1,100 fl. |
| Si c'est un simple chanoine on ajoutera à ses honoraires................. | 1,700 fl. |

L'ancien collége des Jésuites est destiné à servir de logement à l'évêque, au doyen du chapitre et au vicaire général ; l'évêque et le doyen jouiront chacun d'un jardin. L'ancien couvent des Carmes sera disposé pour servir de de-

meure aux cinq autres chanoines et à trois chapelains de la cathédrale, ainsi qu'au grand séminaire. Le curé de la paroisse demeurera dans la maison curiale, près de la cathédrale.

Les revenus annuels et la dotation en bâtiments et biens immeubles seront placés sous la surveillance de l'évêque et ne seront employés que dans l'intérêt de l'Église catholique. S'il y a quelque déficit dans le payement des dîmes et des revenus l'État y pourvoira. Toutefois le roi se réserve, pour lui et ses successeurs, le droit de transformer les divers revenus du diocèse, d'après leur valeur, en biens-fonds ou en rentes.

L'administration de la dotation épiscopale est abandonnée à l'ordinaire épiscopal sous cette condition que, le 1er juin de chaque année au plus tard, l'ordinaire communiquera en double, au conseil catholico-ecclésiastique, un état des recettes et dépenses dressé par l'administrateur épiscopal pour l'année suivante, avec les observations, s'il y a lieu, de l'évêque ou du chapitre. Les rubriques doivent être strictement observées; toute infraction justifiée. Le roi avait formellement stipulé que, si dans l'avenir les besoins de l'Église augmentaient, si, par suite de l'augmentation du nombre des élèves dans le séminaire diocésain, les sommes convenues dans la bulle apostolique ne suffisaient plus, le gouvernement pourvoirait à ces besoins.

Le vicaire général, évêque d'Évara, conseiller d'État de Keller, fut le premier évêque du nouveau diocèse de Rottenbourg; il fut préconisé comme tel par le Pape Léon XII, à Rome, le 28 janvier 1825, et solennellement institué le 20 mai de la même année. Le 19 mai la commission du gouvernement se rendit à la curie épiscopale. Le ministre de l'intérieur, des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique, de Schmidlin, prononça le discours d'inauguration. Ce discours caractérisait parfaitement le système gouvernemental suivi jusqu'alors et qui devait être observé à l'avenir, c'est-à-dire un système de stricte bureaucratie et d'*omnipotence gouvernementale*, cherchant plus ou moins à se dissimuler dans les formes. Après son discours il lut l'acte de fondation et le projet d'une *ordonnance souveraine* relative à la protection et à la surveillance suprême à exercer par le souverain sur l'Église catholique du pays, ajoutant que, d'accord avec les autres *États confédérés*, cette ordonnance ne serait promulguée que lorsque les cinq siéges épiscopaux de la province ecclésiastique du Haut-Rhin seraient pourvus. On craignait que les évêques désignés ne fussent détournés ou rejetés.

Après avoir donné à l'évêque le sceau épiscopal et la croix du chapitre, le ministre recommanda, comme le premier objet qui devait occuper les délibérations du conseil, le projet des statuts du chapitre, complétant l'organisation nouvelle de l'église. Le chapitre devait, en qualité de *presbytère*, de collége unique, présidé par le doyen, remplacer l'ancien vicariat général, l'officialité, etc., etc. Il devait, autant que possible, déterminer nettement les cas où l'évêque pourrait agir seul (d'après l'opinion du ministre Otto ces cas sont nuls) et ceux où il aurait besoin de l'assentiment du chapitre. L'acte de fondation dit : « Le chapitre remplace, dans toute sa plénitude, le presbytère (ancien); le doyen dirige; la forme de l'administration est collégiale. » Cet article est expliqué par l'ordonnance royale du 21 mai 1828, d'après laquelle l'évêque ne peut pas même porter le titre ordinaire des évêques catholiques, et doit s'intituler simplement J.-B. de Keller, évêque de Rottenbourg (sans ajouter ni par la

grâce de Dieu, ni par l'autorité du Saint-Siége apostolique, etc.). Dans les cas où il s'agit des actes personnels ou des pouvoirs de l'évêque, les lettres officielles porteront en suscription : « A Sa Grandeur l'Évêque ; » hors de là toutes les pièces seront adressées à l'ordinariat épiscopal ou au chapitre. Quant au conseiller laïque, président de la chancellerie, le ministre dit simplement qu'il sera convoqué à toutes les délibérations du collége. Suivant son serment, ce conseiller promet, en sa qualité de commissaire du gouvernement, de surveiller l'autorité supérieure ecclésiastique, et d'empêcher que cette autorité ne fasse rien de contraire à la constitution, aux lois, aux règles d'administration de l'État, rien qui menace les droits et le bien-être de l'État et de ses sujets ou qui soit dangereux pour le repos public. Dans le cas où il apprendrait une chose qui fût contraire à ces principes, il serait tenu d'en faire l'observation à l'évêque et au chapitre, et, s'il n'était point écouté, il devrait, en prenant ses réserves contre les mesures épiscopales, en référer à l'autorité religieuse suprême.

Dès que l'administration du diocèse fut installée l'évêque engagea le chapitre à s'occuper de ses statuts. Il institua aussi une commission de chanoines chargée de rédiger un plan de répartition des travaux entre l'ordinaire épiscopal et le conseil royal catholico-ecclésiastique. Les négociations ouvertes à ce sujet avec le gouvernement durèrent treize années entières, sans qu'on parvînt à s'entendre. L'évêque, en soumettant ses avis et ses projets, n'avait perdu de vue ni les intérêts de l'État ni ceux de l'Église. Il n'avait, dit-il dans un document officiel, perdu courage et renoncé à toute négociation ultérieure que lorsqu'il avait acquis la conviction, d'après les explications les plus catégoriques du conseil ecclésiastique, qu'il ne s'agissait plus des bases et des limites de la puissance ecclésiastique et politique, mais uniquement d'une répartition des affaires qui facilitât les communications entre l'État et l'Église, le conseil ecclésiastique ayant nettement déclaré qu'on ne changerait rien à ce qui avait été ordonné par des prescriptions formelles, et qu'on ne chercherait qu'à simplifier, le plus possible, la marche des affaires ; que l'évêque avait pu conclure, du discours d'inauguration du ministre, quel était le but du gouvernement, quand il avait dit : « L'ordonnance royale, comme tout le système de notre nouvelle organisation ecclésiastique, partent d'un même et unique point de vue, savoir : que l'Église ne constitue pas un État dans l'État, qu'elle ne forme pas une puissance opposée à celle de l'État. L'essence de la puissance ecclésiastique réside, non dans l'éclat extérieur, dans l'autorité temporelle, mais dans l'influence supérieure, spirituelle, et par là même irrésistible, que les divines prescriptions de la religion, la dignité morale et la sagesse céleste de sa doctrine exercent sur les cœurs des fidèles. C'était dans la diversité des moyens, et non dans la dissemblance de leur but, que consistait la différence entre l'Église et l'État. » C'est pourquoi l'État voulait être docteur, pontife et roi, en un mot tout en tout. — Une commission de chanoines rédigea, dès 1829, un projet *très-libéral* pour régler le culte ; mais il ne parut pas assez libéral au conseil, qui le blâma, comme un pédagogue, dans sa forme et sa teneur, et, en sa qualité de pontife suprême, opposa un projet sur lequel on se mit à délibérer, à négocier, à verbaliser, jusqu'en 1831. La commission épiscopale fit succéder un second projet au premier, mais le conseil ecclésiastique y trouva encore seize points à redire. Au second projet

en succéda un troisième, dans lequel le chapitre avait fait quelques concessions, mais non pas toutes celles qu'on lui avait demandées et sur lesquelles on insistait. Ainsi le conseil voulait qu'on abolît la distribution de l'eau bénite, les offices *Rorate*, la fête de S. Joseph; on ne devait pas sonner les messes basses; on devait abolir la bénédiction des rameaux, toutes les bénédictions hors de l'église, ne pas porter le saint Viatique solennellement aux malades dans les endroits mixtes; abolir toutes les confréries, l'amour universel du prochain devant seul subsister; les anniversaires fondés dans des couvents abolis devaient cesser, sans que les héritiers des fondateurs pussent revendiquer le capital des fondations, parce que les services annuels attachés à ces fondations avaient, par des mesures de l'autorité supérieure, subi des modifications conformes à l'esprit du Christianisme et dictées par de justes considérations politiques.

Enfin, après avoir longuement marchandé et débattu le pour et le contre, l'ordonnance relative au culte fut arrêtée. Le ministère avait bien mûri son affaire et avait soumis au roi le projet, qui fut adopté avec quelques changements. Le chapitre fut félicité de la bonne volonté qu'il avait mise en général à réformer les abus et à améliorer toutes choses, en même temps que le ministère lui faisait entendre qu'il espérait le voir apporter la même activité et le même esprit à la rédaction d'un *Rituel diocésain*.

Cependant l'évêque eut quelque scrupule de promulguer l'ordonnance relative au culte sous cette forme, et il crut devoir la soumettre au clergé pour qu'il en fît d'abord l'expérience. Le chapitre et le ministre (M. de Schlayer), pensant que le peuple était impatient de voir régler définitivement le culte, firent parvenir un avertissement à l'évêque, qu'ils mirent en demeure de publier sans retard l'ordonnance attendue. Mgr de Keller répondit par une lettre pastorale dans laquelle il déclara qu'il tenait au maintien de l'unité dans la foi (pourquoi pas aussi dans le culte et la discipline ?) et qu'il se soumettait au jugement de l'Église. Mais cette réponse fut mal prise. M. de Keller était un homme pacifique. Du moment où il monta sur son siége épiscopal, en 1828, jusqu'en 1840, presque tous ses mandements furent des appels à la paix; mais la patience même d'un homme qui, comme il le dit, avait prêché la paix pendant quarante ans, fut épuisée.

Les temps devinrent plus sérieux, la religion éleva une voix plus puissante, les peuples sentirent plus que jamais leur valeur et se vengèrent par de violentes secousses de ceux qui méconnurent leurs légitimes réclamations. L'esprit de la religion, comme l'esprit du temps, ne peut être conjuré ni apaisé; il éclate quand il a été trompé. L'homme de la paix fit une dernière démarche pacifique. Le 13 novembre 1841, il porta devant la chambre des Députés sa motion sur la paix de l'Église, dont la principale proposition consistait à demander qu'on rendît en général à l'Église, ou à l'évêque, défenseur de ses intérêts, les droits, ou plutôt le libre exercice des droits que le conseil catholico-ecclésiastique avait exercés jusqu'alors à la place des évêques, et contrairement aux conditions les plus essentielles de la constitution de l'Église catholique. Il justifiait cette demande par des preuves relatives à la libre direction des ecclésiastiques par l'évêque, à son influence légale sur la nomination aux dignités et aux fonctions ecclésiastiques, à l'administration des biens et revenus de l'Église par l'Église, aux fonds intercalaires, à l'abolition de toute contrainte pour le prêtre dans les mariages mixtes, aux recherches inqui-

sitoriales contre les prêtres de la part de l'État dans des causes religieuses, à la censure des écrits religieux et à sa suppression.

On considéra cette motion comme une déclaration de guerre. Le président de la Chambre, le chancelier de Wächter, la fit connaître au ministre dès qu'elle fut déposée.

Le ministre appela l'évêque devant lui et mit tout en œuvre pour le détourner de sa demande. N'ayant pu réussir, il lui parla durement, lui reprocha d'être ingrat et rebelle envers le roi. La majorité de la commission de la Chambre, chargée d'examiner la motion de l'évêque, dont le rapporteur fut le directeur du consistoire protestant de Scheuerlen, persuadée, dit-elle, que, si des plaintes fondées étaient adressées par l'évêque au gouvernement, celui-ci y aurait justement égard, fut d'avis que la Chambre, dans les circonstances présentes, ne donnât pas suite à la motion, c'est-à-dire qu'elle passât à l'ordre du jour. La minorité, à la tête de laquelle se trouvait le directeur de Rummel, se prononça en faveur de la motion, et déclara que l'on aurait dû écouter davantage l'auteur de la motion sur des points qui n'avaient pas été suffisamment éclaircis. Cet avis décida l'évêque à ajouter un supplément à sa motion. Il le soumit à la Chambre dans la séance du 9 février 1842. Quelque fondés et frappants que fussent les motifs de ce supplément, la commission persista à croire que la constitution n'avait pas été violée.

La principale tactique du rapporteur fut de persuader à la Chambre que l'évêque aurait dû procéder par ordre, aller d'une instance à l'autre, du conseil ecclésiastique au ministère, du ministère au conseil privé, comme si on avait totalement ignoré que le conseil ecclésiastique, autorité émanée de l'État, ne pouvait agir et opiner que d'après les principes et les maximes de l'État. La majorité de la commission ne vit pas dans le supplément autre chose que la motion, et arriva à la même conclusion. Le rapporteur, M. de Rummel, examina la question plus à fond, trouva plusieurs plaintes de l'évêque parfaitement motivées, et proposa à la Chambre de « prier le gouvernement de régler d'une manière permanente et convenable les affaires de l'Église catholique et sa position vis-à-vis de l'État. » On délibéra, dans la 73e séance, le 15 mars 1842, sur la motion, le supplément et les 54 pétitions, signées par 19,804 laïques et prêtres, en faveur des réclamations de l'évêque.

Le ministre de Schlayer prit la parole contre la motion, se plaignit des paroles injurieuses contenues dans le supplément, tandis qu'il était loin de mettre une extrême délicatesse dans ses rapports avec l'évêque. Il fit l'apologie du système du gouvernement, son propre éloge, et déclara qu'il était moralement impossible que les plaintes de l'évêque fussent fondées. Quelques députés catholiques jouèrent un triste rôle durant les débats, et l'on vit combien l'indifférence en matière de religion avait fait de progrès, surtout dans la question des mariages mixtes.

Le résultat de ces longs débats fut que, sur un amendement proposé par le doyen de la cathédrale de Jaumann et de M. de Zwergern, la Chambre décida que, considérant comme satisfaisantes les explications données par le ministre, elle mettait toute sa confiance dans le gouvernement, qui, lorsque les affaires lui seraient soumises par l'ordinaire épiscopal (comme si l'évêque n'était pas l'ordinaire du diocèse), y apporterait certainement toute l'attention qu'elles mériteraient et pourvoirait aux difficultés. — Quant aux mariages mixtes, on ne devrait point avoir égard à la réclamation de l'évêque ; on devait

par conséquent continuer à contraindre les prêtres à bénir les mariages de cette nature.

Mais la première Chambre apprécia avec plus d'impartialité et moins de prévention la motion de l'évêque. Le comte de Waldbourg-Zeil-Trauchbourg fut nommé rapporteur. La majorité de la commission fut d'avis que la Chambre suppliât le roi, dans une respectueuse adresse, d'ordonner des mesures propres à régler d'une manière juste et raisonnable les affaires religieuses des Catholiques et la situation de leur Église vis-à-vis de l'État. Cet avis fut adopté par vingt-cinq voix contre quatorze, et fut communiqué, par un message du 6 juin 1842, au conseil privé du roi, qui répondit, le 29 juin, que le conseil ne voulait voir dans la requête qu'il avait reçue que le désir qu'avait la Chambre de mettre un terme aussi prompt que possible aux difficultés qui, dans ces derniers temps, s'étaient élevées au sujet des affaires de l'Église catholique; que le conseil, animé de la sollicitude qu'il avait toujours portée aux intérêts de l'Église catholique du Wurtemberg, avait déjà pris les mesures préparatoires propres à tout apaiser et à tout concilier (1) (le ministre avait, en effet, dès le 19 avril 1842, fait savoir à l'ordinaire épiscopal qu'une commission mixte, composée de fonctionnaires de l'État et de délégués de l'Ordinaire, avait été chargée de régler les différends); qu'on pouvait en attendre un heureux résultat, si les négociations étaient dirigées dans un juste esprit de conciliation (2). Mais l'évêque refusa cette proposition par d'excellents motifs, disant qu'il ne s'agissait, encore une fois, dans la commission projetée, que des différences relatives à la répartition des affaires, tandis qu'il aurait fallu s'entendre sur la restauration de l'autonomie même de l'Église; que, si l'on devait tenir pour infaillible le principe qu'on ne changerait rien à ce qui avait été réglé d'une manière quelconque par des prescriptions *formelles*, et qu'il s'agissait tout au plus de *simplifier* la marche des affaires, toute négociation nouvelle était parfaitement inutile et ne pouvait être que le travail de Sisyphe.

L'évêque rédigea, de son côté, une *ponctation* dans laquelle il exposait en détail les droits qui ressortaient de l'autonomie de l'*Église*, *et qu'il soumit* aux délibérations de son *chapitre*. Les malheureuses discussions sur cette ponctation, soit avec le chapitre, soit avec le gouvernement, durèrent de 1842 à 1844. Le résultat en fut de nouveau peu satisfaisant, le gouvernement s'en tenant toujours à ses principes sur les rapports de l'État et de l'Église, c'est-à-dire à l'ordonnance royale du 30 janvier 1830, aux décisions de *l'acte de fondation*, aux mesures *concernant* l'éducation du clergé et l'administration des biens de l'Église. Il ne fit quelques concessions insignifiantes que sur des points tout à fait secondaires.

Quant à l'éducation du clergé, à la discipline, à la nomination aux places, à l'administration des biens de l'Église, aux mariages mixtes, tout était maintenu comme par le passé. On accorda à l'évêque la nomination de quinze paroisses et le droit de dévolution, mais seulement pour des patronages privés; le droit de reviser les sujets des conférences ecclésiastiques, mais en soumettant ces révisions à l'appréciation du conseil royal catholico-ecclésiastique. Il n'est pas étonnant que l'évêque ne se contentât pas de ces concessions; il ne le pouvait pas. En même temps qu'il avait noué des négociations avec le chapitre et le gouvernement, il s'était adressé, ce qu'il aurait dû faire depuis

(1) Cf. *Discussion des Chambres au sujet des affaires de l'Église cathol. du Wurtemberg*, Stuttgard, chez Hallberger.

(2) *Ib.*, p. 120.

longtemps, au Saint-Siége, et avait rendu compte au Saint-Père de tout ce qui s'était passé et de la triste situation de son diocèse. Il rétracta tout ce qu'il avait laissé faire contre la liberté de l'Église par un faux amour de la paix. Le Pape Grégoire XVI lui écrivit à plusieurs reprises. Dans sa première lettre, du 24 juin 1842, il se plaignit de ce que, malgré la protestation et la réclamation de son prédécesseur, Pie VIII, dans son bref du 30 juin 1830, promulgué contre l'ordonnance souveraine du 30 janvier 1830, concernant le droit de protection et de surveillance sur l'Église, les affaires de l'Église catholique s'étaient plutôt détériorées qu'améliorées dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin, et notamment dans le Wurtemberg, contrairement aux conventions les plus solennelles conclues avec le Saint-Siége. Il blâma l'évêque d'avoir commis plusieurs injustices par un faux amour de la paix, d'avoir autorisé par son silence et son inaction les atteintes portées aux droits de l'Église. Il l'exhorta à ne pas cesser de représenter au roi de Wurtemberg qu'il devait, dans la justice et la bienveillance qui lui étaient naturelles, laisser jouir l'Église catholique de son royaume des droits et des libertés que le Christ lui a légués et qui avaient été reconnus et formellement confirmés par une convention arrêtée entre le Saint-Siége et son gouvernement.

Il ajoutait que le conseil royal ecclésiastique s'était attribué, au nom d'un gouvernement non catholique, une autorité souveraine en face de laquelle l'Église ne conservait plus le pouvoir d'agir librement et conformément à ses droits dans son propre sanctuaire; qu'il était hors de doute que la visite des diocèses, la surveillance du culte, la collation des bénéfices, le choix des candidats pour l'état ecclésiastique, leur éducation et leur instruction, la détermination des livres religieux, appartenaient essentiellement à l'Église, quoique le conseil royal ecclésiastique prétendît disposer de toutes ces choses; que les rapports avec Rome n'étaient pas libres; que, quant aux mariages mixtes, l'évêque avait à s'en tenir aux constitutions et aux instructions du Pape, et à ses allocutions du 10 décembre 1837, du 13 septembre 1838 et du 8 juillet 1839; qu'il devait continuer à faire comprendre à ses diocésains que, dans les affaires civiles, ils devaient être fidèles au roi et lui obéir en conscience; que, rendant ainsi à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César, il ferait taire ceux qui essayaient de le calomnier en le représentant comme un violateur des droits du roi (1). Dans une seconde lettre, du 24 octobre 1842, le Saint-Père disait qu'il espérait que le roi, dans sa justice et sa bonté, répondant aux desseins communs du Saint-Siége et de l'évêque, conserverait à la religion catholique la jouissance de tous ses droits dans son royaume, et ne permettrait pas que l'autorité civile continuât à violenter la conscience des Catholiques, à plus forte raison celle de l'évêque; que l'évêque eût bien à considérer que c'était le devoir des pasteurs de l'Église d'inspirer aux fidèles l'obéissance dans les choses civiles; que la sagesse du roi comprendrait aussi combien il lui importait que ses sujets catholiques respectassent les devoirs de leur religion pour ne pas s'habituer à mépriser les ordres de l'autorité civile quand ils le pouvaient faire impunément. Il rejetait nettement le projet d'une formule particulière pour les mariages mixtes. Dans une troisième lettre, du 4 décembre 1843, le Pape donnait de nouvelles instructions à l'évêque sur les mariages

(1) Cf. J.-B. de Keller, etc., p. 86-89.

mixtes, disant que, s'ils n'étaient conclus avec les garanties prescrites, on ne pouvait en aucune façon les sanctionner par un rite sacré quelconque. Le Pape exprime sa douleur de ce qu'en face des explications bien connues du Saint-Siége les chanoines aient osé projeter de nouvelles formules de prières et des usages ecclésiastiques moins solennels que ceux qui sont approuvés par l'Église; il le leur défend, et leur interdit d'abandonner la cause de l'Église dans quelque circonstance que soit. Le Saint-Père pose comme règles à suivre, dans l'exercice des fonctions épiscopales, les sacrés statuts de l'Église, la bulle du Pape Pie VIII, *Provida solersque*, celle du Pape Léon XII, *Ad Domini gregis custodiam*; il ajoute que, du reste, toute loi qui aurait été promulguée contrairement à ces dispositions, soit dans l'acte de fondation du diocèse de Rottenbourg, soit dans l'ordonnance de 1830, soit dans un acte quelconque, sans l'avis et le consentement du Saint-Siége, et même malgré ses protestations, ne pouvait fonder aucun privilége contre les droits de la sainte Église, ne pouvait infirmer les conventions solennelles contractées entre le Pape et les princes, conventions qui avaient légalement garanti le libre exercice de ces droits.

L'évêque communiqua ces trois brefs pontificaux au gouvernement, en le priant de l'autoriser à les publier et à les faire connaître aux fidèles. Le ministre et le conseil, comme on pouvait s'y attendre, rejetèrent sa demande.

Le premier évêque de Rottenbourg ne vit pas le jour où une juste liberté et une légitime indépendance seraient accordées à l'Église de Wurtemberg. En 1845 il fut frappé de cécité. Une attaque d'apoplexie mit fin à une vie longuement éprouvée, le 17 octobre de la même année. L'évêque avait 71 ans et 5 mois, et mourut à Bartenstein, petite ville de Franconie, où il était allé consulter le célèbre médecin Röser. Il avait administré le diocèse pendant 28 ans. Ses dépouilles furent portées à Rottenbourg et inhumées dans le cimetière commun, le gouvernement n'ayant point permis que le premier évêque de Rottenbourg reposât dans les caveaux de sa cathédrale.

Après la mort de Mgr de Keller le doyen de Jaumann fut élu vicaire capitulaire, le 24 octobre 1845. L'intérim dura jusqu'au 14 juin 1847. Le 8 janvier 1846, il est vrai, le chanoine de Ströbele avait été élu évêque; mais cette élection ne fut pas approuvée par le Saint-Siége. Une nouvelle élection, qui eut lieu le 14 juin 1847, désigna le doyen d'Ehingen, le Dr *Joseph de Lipp*; il fut préconisé par S. S. le Pape Pie IX le 17 décembre 1847, sacré le 12 mars 1848, et prit possession de son siége le 19 mars 1848.

LONGNER.

**ROUEN** (*Rothomagus*), capitale de la Normandie, chef-lieu du département de la Seine-Inférieure, comprend comme métropole les diocèses de Bayeux, d'Évreux, de Séez et de Coutances; autrefois cette province ecclésiastique comprenait de plus les diocèses d'Avranche et de Lisieux, supprimés. Sous les Romains Rouen faisait partie de la seconde Lyonnaise; sous les Franks de la première race Rouen appartint à la Neustrie; après la conquête des hardis pirates du Nord la province prit le nom de Normandie. Un des successeurs du puissant Rollo, Guillaume de Normandie, conquit l'Angleterre, et les rois de France eurent de longues et sanglantes guerres à soutenir contre ces puissants vassaux. Philippe-Auguste s'empara de la province en 1204; cependant les Anglais y revinrent, et ce ne fut qu'en 1450 que le duché fut définitivement incorporé à la France.

Le diocèse comprend le département

de la Seine-Inférieure. Il est divisé en 5 archidiaconés et 44 décanats. La population est de 762,000 âmes; il y a trois vicaires généraux titulaires, approuvés par le gouvernement. Rouen possède une faculté de théologie; cinq professeurs font des cours d'histoire ecclésiastique, de dogmatique, de théologie morale, d'herméneutique et d'homilétique; mais cette faculté n'est pas plus instituée canoniquement par le Saint-Siége que les autres facultés de théologie de France. Le grand et le petit séminaire sont dirigés par des prêtres diocésains. Le diocèse compte 15 cures de première classe, 46 de seconde classe, 498 succursales, 188 vicariats, 43 aumôniers attitrés auprès des hospices, colléges et sociétés religieuses. Les 5 archidiaconés sont ceux de Rouen, Dieppe, le Havre, Neuchâtel et Yvetot. L'archevêque actuel, successeur de M. Blanquart de Bailleul et 96e archevêque de Rouen, est S. Ém. le cardinal Henri-Marie-Gaston *de Bonnechose*. Ce prélat est né à Paris le 30 mai 1800. Il entra dans la magistrature en 1822 comme substitut du procureur du roi aux Andelys (Eure). Nommé bientôt substitut près le tribunal de Rouen, il devint successivement procureur du roi à Neuchâtel, substitut près la cour royale de Bourges, avocat général à Riom et à Besançon. Ce fut dans cette dernière ville qu'au mois de juillet 1830 il renonça à sa carrière pour se consacrer au service de l'Église. Retiré à Strasbourg, il y fit ses études ecclésiastiques, et quatre ans après il fut ordonné prêtre. En 1843 il prêcha le Carême à Cambrai et l'Avent à Rome. Il y fut nommé supérieur de la communauté de Saint-Louis des Français. Au mois de janvier 1848 il fut sacré dans l'église de Saint-Louis évêque de Carcassonne. Transféré à Évreux en 1855, il fut porté au siége métropolitain de Rouen en 1858, et créé cardinal par S. S. le Pape Pie IX en 1863.

La fondation du siége de Rouen date du milieu du troisième siècle; *S. Mello* passe pour son premier évêque. Le siége de Rouen a été occupé par une série de prélats célèbres. Au sixième siècle il fut illustré par l'épiscopat de *S. Prétextat*. Accusé par le roi Chilpéric de soutenir ses adversaires, l'archevêque fut cité devant un concile de Paris, en 577, et, malgré l'opposition de Grégoire de Tours (1), il fut envoyé en exil. Après la mort du roi les habitants de Rouen allèrent chercher leur archevêque et le reçurent avec enthousiasme dans leurs murs. Frédégonde continua à le persécuter avec toute l'ardeur d'une haine implacable, et le fit assassiner dans sa cathédrale le jour de Pâques (2).

Au septième siècle on remarque sur le siége de Rouen *S. Romain*. Il eut le bonheur d'extirper de son diocèse le paganisme. Sa puissance miraculeuse se signala surtout durant un débordement de la Seine, qu'il arrêta par la vertu de sa prière. A dater de S. Romain l'Église de Rouen fut en possession du privilége de faire tous les ans grâce à un malfaiteur condamné à mort. Le gracié portait durant la procession le reliquaire contenant les ossements de S. Romain. Les ducs de Normandie et plusieurs rois de France confirmèrent ce droit.

La Pucelle d'Orléans fut jugée et brûlée à Rouen. Charles VII fit casser le jugement, en 1449, et élever une croix sur la place de l'exécution.

Les réformateurs eurent quelque prise sur la ville et s'y créèrent des adhérents, qui, sous la conduite du prince de Condé, s'emparèrent de la

(1) *Hist. des Franç.*, V, c. 19.
(2) *Ib.*, VIII, c. 31.

cité et y exercèrent leurs sacriléges dévastations. Charles IX emporta Rouen d'assaut et lui fit expier sa rébellion.

Le diocèse possède des monuments religieux importants et a conservé un grand nombre d'églises d'architecture gothique fort remarquables. A Rouen on distingue la cathédrale, qui date du treizième siècle; l'église de l'ancienne abbaye de Saint-Ouen (*Audoenus*), un des plus beaux édifices du quatorzième siècle; Saint-Maclou; Saint-Patrice, du seizième siècle; Saint-Romain; Saint-Gervais et son antique crypte; Saint-Éloi, qui fut concédée aux protestants en 1802.

*Synodes*. 1. Le premier synode fut célébré, vers 1049, par l'archevêque *Malgerus*. On y décréta 19 canons.

2. En 1055, sous l'archevêque *Maurilius*, on confirme les anciens canons relatifs au célibat du clergé. L'anathème est prononcé contre ceux qui nient la transsubstantiation.

3. 1072, sous l'archevêque *Jean* et ses suffragants, 24 canons furent décrétés. Les jours de jeûne on ne doit manger qu'après nones, à l'heure des vêpres.

4. 1074, sous l'archevêque *Jean*, en présence de Guillaume, roi d'Angleterre. Les moines de Saint-Ouen s'étaient soulevés un an auparavant et avaient causé du tumulte dans l'église; ils furent condamnés. 14 canons furent promulgués.

5. 1096, sous l'archevêque *Guillaume*; on adopte les décrets du concile de Clermont et l'on promulgue 8 canons.

6. 1118, Conrad, légat du Pape Gélase, demande à la Normandie de soutenir le souverain Pontife contre l'antipape Bourdin. Le roi d'Angleterre, Henri, tâche de conclure la paix avec les grands et avec Rodolphe, archevêque de Cantorbéry. L'archevêque de Rouen, *Godefroi*, règle avec ses suffragants les affaires intérieures du diocèse (1).

9. 1128, *Matthieu d'Albano*, légat du Pape, réunit, avec l'assentiment du roi d'Angleterre, les évêques et les abbés de Normandie, et arrête en présence du roi diverses règles de discipline.

8. 1190, l'archevêque *Gautier*, ses suffragants et les abbés de Normandie promulguent 32 canons, qui renouvellent d'anciennes dispositions, notamment celles du concile œcuménique de Latran de 1179.

9. 1299, l'archevêque *Guillaume de Flavacourt* publie un décret, en 7 articles, pour le rétablissement des mœurs parmi le clergé. Le concile ordonne que ceux qui ne se seront point amendés au bout d'un an seront déposés. Les autres articles concernent la juridiction ecclésiastique que les laïques cherchaient à restreindre.

10. 1445, 15 décembre, l'archevêque *Rodolphe Roussel* et ses suffragants approuvent 41 statuts promulgués contre la magie, les blasphèmes, les conjurations. Quelques-uns de ces statuts posent les conditions et les *qualités exigées* pour être ordonné et annoncer la parole de Dieu. Il est interdit de recevoir de l'argent pour les bénédictions, les sacrements, les lettres d'ordination. On ne confiera les écoles qu'à des personnes savantes et irréprochables. On exige des titres de patrimoine pour conférer les Ordres. L'article 7 défend d'ajouter des noms particuliers à celui de la Ste Vierge, comme Notre-Dame de *Grâce*, de *Consolation, etc.*, parce que ces noms peuvent faire croire qu'il y a plus de vertu dans une image que dans une autre (Conc., 6, 13).

11. 1581, sous le cardinal *de Bourbon*. Le concile traite dans 12 chapitres des dogmes et de la discipline; il

(1) Orderic, t. XII.

promulgue d'abord un symbole sur la doctrine, sur la sainte Écriture, les sacrements, l'invocation des saints, les indulgences, etc. ; puis sur le culte, sur les devoirs des évêques, des chanoines, des curés, des moines, etc. Il renouvelle les statuts concernant les séminaires et les écoles. Le synode a pour but général de s'opposer aux innovations par de sages réformes ordonnées en vertu de son autorité et devant s'exécuter avec prudence et réserve (Conc., 8, 15).

GUERBER.

**ROUSSEAU** (JEAN-JACQUES), fils d'un horloger calviniste assez mal dans ses affaires, naquit à Genève le 28 juin 1712. Dès son bas âge il s'adonna à la lecture des romans qu'il trouva parmi les livres qui avaient appartenu à sa mère, morte en le mettant au monde. En 1719 il avait tout dévoré. Vint alors le tour des livres laissés par son grand-père maternel, qui avait été prédicateur. Cette fois en place de romans il trouva un Bossuet, un Ovide et un Plutarque. Le Plutarque s'empara tellement de l'esprit de Jean-Jacques qu'il en continua la lecture nuit et jour, sans s'interrompre. Son père ayant été, à la suite d'un procès, obligé de quitter Genève, le mit en pension chez un prédicateur de Bossey, d'où il sortit au bout de deux ans aussi ignorant qu'il y était entré. Un de ses oncles maternels l'envoya copier des actes chez un avocat de Genève ; mais on le renvoya bientôt comme incapable. Il ne réussit pas mieux chez un graveur qui l'avait pris en apprentissage ; les punitions que lui attiraient sa paresse, son indocilité, ses mensonges et de légers vols dont il se rendit coupable, le décidèrent à abandonner son maître. Il se rendit en Savoie pour y tenter la fortune, et arriva dans un dénûment complet à Annecy, où il fut accueilli avec bienveillance par madame de Warens, protestante convertie. Au bout de quelque temps elle l'envoya avec des lettres de recommandation à Turin, où il fut reçu dans l'hospice des catéchumènes, et embrassa en 1728, à l'âge de seize ans, le Catholicisme.

Ayant été obligé de quitter l'hospice il erra de côté et d'autres, commit toutes sortes de méfaits, et finit par revenir, en 1732, auprès de madame de Warens, qui s'était retirée à Chambéry, et y demeura presque sans interruption jusqu'en 1741, vivant dans un commerce illicite avec celle qu'il appelait sa seconde mère, s'occupant de musique, de dessin, étudiant Locke, Leibnitz, Descartes, Malebranche, faisant des mathématiques et apprenant le latin. Durant cette période d'études sérieuses il entra, d'après les instigations de sa bienfaitrice, dans un grand séminaire pour devenir prêtre ; mais il fut bientôt renvoyé comme n'étant propre à rien. Plus tard il parcourut la Suisse avec un prétendu évêque grec qui faisait une collecte pour le saint-sépulcre et auquel il servait d'interprète. Ils furent tous deux arrêtés à Soleure, et Rousseau n'obtint sa liberté que sur l'intervention de l'ambassadeur de France. Enfin, toujours grâce aux soins de madame de Warens, il fut reçu comme précepteur dans la maison de M. de Mably, grand-prévôt de Lyon. Son séjour n'y fut pas long ; une liaison qu'il chercha à former avec la mère de son élève et un vol qu'on découvrit, et dont il était l'auteur, le firent renvoyer, sans qu'il en fût fort contrarié, étant convaincu, comme il le dit lui-même, qu'il n'était pas capable de diriger son élève. Après avoir eu de nouveau recours à l'hospitalité de madame de Warens il se rendit à Paris, où il arriva dans l'automne de 1741, avec 15 louis dans sa poche et l'espoir de faire fortune au moyen d'une nouvelle méthode de noter la musique qu'il avait découverte. Introduit par M. de Réaumur à l'Académie des Sciences, il y lut, le 22 août

1742, un Mémoire sur sa méthode. Rameau lui objecta que les signes qu'il avait employés étaient mauvais, en ce qu'ils exigeaient une opération de l'esprit qui ne peut toujours suivre la rapidité de l'exécution. Rousseau n'eut rien à répliquer et se tint pour battu. Il fit toutefois de son Mémoire un ouvrage spécial qu'il publia sous le titre de *Dissertation sur la Musique moderne*, qui n'eut pas de retentissement, et son projet avorta. Dès lors il vécut sans occupation fixe. «Tous les matins, vers dix heures, j'allais me promener au Luxembourg, un Virgile ou un Rousseau dans ma poche. Là, jusqu'à l'heure du dîner, je remémorais tantôt une ode sacrée, tantôt une bucolique, sans me rebuter de ce qu'en repassant celle du jour je ne manquais pas d'oublier celle de la veille. Je me rappelais qu'après la défaite de Nicias à Syracuse les Athéniens captifs gagnèrent leur vie à réciter les poëmes d'Homère. Le parti que je tirai de ce trait d'érudition pour me prémunir contre la misère fut d'exercer mon heureuse mémoire à retenir tous les poëtes par cœur. » Ce séjour fut interrompu par un voyage qu'il fit à Venise avec l'ambassadeur de France, le comte de Montaigu, qui l'emmena en qualité de secrétaire ; il entrevit dès lors une brillante carrière ; mais son caractère tracassier, orgueilleux et intraitable, le brouilla avec l'ambassadeur, qu'il abandonna au bout de dix-huit mois de service. Nous passons sous silence les scandaleuses aventures qu'il eut dans cette ville, et qu'il raconte dans ses *Confessions*, à l'âge de cinquante-huit ans, avec toute la passion d'un jeune homme et une impudeur sans réserve.

Revenu à Paris en 1745 il résolut de mener une vie indépendante, loua un logement plus que médiocre et s'occupa de compositions musicales. Ce fut à cette époque qu'il apprit à connaître Thérèse Levasseur, et qu'il lui déclara qu'il ne l'abandonnerait jamais, mais que jamais il ne l'épouserait. « Dès le premier moment, dit-il, où je la vis, jusqu'à ce jour, je n'ai jamais ressenti une étincelle d'amour pour elle, et aux satisfactions de la sensualité que j'apaisais dans mon commerce avec elle ne se méla jamais le moindre amour pour la personne ; c'était un pur instinct sexuel. »

Si, du reste, Rousseau avait été capable d'éprouver un amour plus noble, Thérèse n'était pas à même de l'inspirer, car c'était une personne tout à fait vulgaire. « Je voulus d'abord former son esprit, j'y *perdis mes peines*. Je ne rougis pas d'avouer qu'elle n'a jamais bien su lire, quoiqu'elle écrive passablement. J'avais, vis-à-vis mes fenêtres, un cadran sur lequel je m'efforçai, durant plus d'un mois, de lui faire connaître les heures ; à peine les connaît-elle encore à présent. Elle n'a jamais pu suivre l'ordre des mois de l'année et ne connaît pas un seul chiffre, malgré tous les soins que j'ai *pris* pour les lui montrer. Elle ne sait ni compter l'argent, ni le prix d'aucune chose. »

Sa moralité était plus que douteuse, au dire de Rousseau, et on sait, en effet, que, devenue veuve à l'âge de cinquante-cinq ans, elle épousa un valet d'écurie. Elle obtint, à la demande de Barrère, une pension de 1,200 livres, en 1790, et mourut en 1801, dans le plus grand dénûment. Les fruits de cette union furent cinq enfants naturels. L'auteur de l'*Émile*, qui, dans ce livre, dit : « Celui qui ne sait pas remplir les devoirs d'un père n'a pas le droit de le devenir, » envoya tous ses enfants à l'hôpital, et de sa vie n'essaya d'en revoir aucun. « En les abandonnant, dit-il, à l'éducation publique, ne pouvant les élever moi-même ; en préférant les voir devenir des ouvriers et des paysans que des aventuriers et des chevaliers d'industrie, je pensai remplir les devoirs d'un

père et d'un citoyen, et je me considérai comme un membre de la république de Platon. Mon cœur saignant me dit plus d'une fois, plus tard, que je m'étais trompé, mais ma raison m'apprit à remercier le Ciel d'avoir été assez fort pour garantir, par cette prompte séparation, mes enfants du malheur de leur père.... Cette résolution me parut si excellente, si raisonnable, si légale, que la pensée de l'honneur de la mère put seule m'empêcher de le raconter publiquement, mais je le dis à tous ceux à qui j'avais parlé de notre union. »

Rousseau ne nous laisse point ignorer, non plus, la manière dont lui fut suggérée cette conduite inhumaine. Au moment où naquit son premier enfant il dînait habituellement dans la société de gens corrompus et débauchés. « D'honnêtes personnes mises à mal, des maris trompés, des femmes séduites, des accouchements clandestins, c'étaient là les textes les plus ordinaires de nos conversations, et celui qui peuplait le mieux les Enfants-Trouvés était toujours le plus applaudi; cela me gagna. Je formai ma façon de penser sur celle que je voyais en vogue chez des gens très-aimables, et, dans le fond, très-honnêtes gens, et je me dis : Puisque c'est l'usage du pays, quand on y vit, on peut le suivre. Voilà l'expédient que je cherchais. Je m'y déterminai gaillardement, sans le moindre scrupule. »

C'est dans cette situation, et dans un commerce actif avec les coryphées de la littérature française, avec Diderot, d'Alembert, Condillac, etc., auxquels il fournit quelques articles pour l'*Encyclopédie,* qu'il parvint à l'année 1750, qui commença sa réputation. L'admiration publique fut telle que rarement auteur obtint succès pareil. Dans l'été de 1750 il se rendait de Paris à Vincennes, où il allait visiter Diderot, détenu par suite de la publication de sa *Lettre sur les Aveugles.* « Je pris un jour *le Mercure de France,* et, tout en marchant et le parcourant, je tombai sur cette question proposée par l'Académie de Dijon : Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs? A l'instant de cette lecture je vis un autre univers et je devins un autre homme. Je sentis ma tête prise par un étourdissement semblable à de l'ivresse. Ne pouvant plus respirer en marchant, je me laissai tomber sous un arbre de l'avenue (où il écrivit la prosopopée de Fabricius avec un crayon). En arrivant à Vincennes j'étais dans une agitation qui tenait du délire. »

Il passa nuit et jour à travailler son discours, qu'il méditait dans son lit, les yeux fermés. « Je tournais et retournais mes périodes avec des peines incroyables. » Puis il dictait à la mère de Thérèse, qui lui servait de secrétaire. Il chercha à exposer, avec une vive éloquence et tout l'artifice d'une éblouissante sophistique, que l'état de pure nature rend seul les peuples heureux, que les arts et les sciences entraînent toujours leur décadence morale et deviennent les causes de tous les maux de la société. Ses preuves sont : 1° *historiques :* le patriotisme et la bravoure diminuèrent, en Égypte, en Grèce, à Rome, à mesure que les arts et les sciences y firent des progrès; les mœurs de Sparte demeurèrent plus pures que celles de la savante Athènes; 2° *psychologiques :* les arts et les sciences sont tous nés de sources impures : l'astronomie, de la superstition; l'éloquence de l'ambition; la géométrie, de l'avarice; la physique, de la fourberie; la morale, de l'orgueil. Les arts et les sciences sont dangereux par leurs effets; ils forment de vains déclamateurs qui, pour se faire remarquer, minent toute foi et toute vertu par leurs abo-

minables paradoxes ; des arts naît le luxe, qui énerve le courage des peuples, braves et victorieux tant qu'ils sont pauvres et simples, etc., etc.

Quoique cette réponse ne répondît pas à la question, car il s'agissait du rétablissement des sciences (au quinzième siècle) et non de leur origine, la nouveauté de ces assertions et la démonstration brillante de l'auteur lui firent décerner le prix. Cette nouvelle remplit l'auteur de la joie la plus vive et d'un véritable fanatisme pour la vertu. Après avoir, dans ses *Confessions*, dépeint une scène de la plus honteuse immoralité, à laquelle il avait pris part dans la maison d'un prédicateur allemand, nommé Klüpffel, il dit : « Comme je ne songeais plus à mon discours, j'appris qu'il avait remporté le prix à Dijon. Cette nouvelle réveilla toutes les idées qui me l'avaient dicté, les anima d'une nouvelle force, et acheva de mettre en fermentation dans mon cœur ce premier levain d'héroïsme et de vertu que mon père, et ma patrie, et Plutarque y avaient mis dans mon enfance. Je ne trouvai plus rien de grand et de beau que d'être libre et vertueux, au-dessus de la fortune et de l'opinion, et de se suffire à soi-même. » Il publia, dans l'année même, sa dissertation, sous le titre de *Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon, en l'année 1750, sur cette question proposée par la même Académie : Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs.* »

Vers 1752 il tomba dans une dangereuse et très-douloureuse maladie. Morand, son médecin, l'assura qu'il avait à peine six mois à vivre. Dans cet état il eut d'abord la pensée de se rapprocher autant que possible, dans toute sa manière d'être, de l'état de pure nature. « Déterminé à passer dans l'indépendance et la pauvreté le peu de temps qui me restait à vivre, j'appliquai toutes les forces de mon âme à briser les fers de l'opinion et à faire avec courage tout ce qui me paraissait bien, sans m'embarrasser aucunement du jugement des hommes. » Il se décida à gagner sa vie en copiant de la musique ; il quitta la dorure et les bas blancs, déposa l'épée, prit une perruque ronde, vendit sa montre, rendant grâce au Ciel de n'avoir plus besoin de savoir quelle heure il était. Un voleur vint à son aide, dans ses efforts pour simplifier sa vie, en lui enlevant tout son linge, et ce voleur n'était, suivant toutes les probabilités, qu'un frère de Thérèse. « Je n'osais faire d'exactes recherches, dit Rousseau, de peur de trouver plus que je n'aurais voulu... Cette aventure me guérit de ma passion du beau linge, et je n'en ai plus eu que de très-commun, plus assortissant au reste de mon équipage. »

En 1753 l'Académie de Dijon proposa un nouveau prix sur la question de l'origine de l'inégalité des conditions parmi les hommes. « Frappé de cette grande question, je fus surpris que cette académie eût osé la proposer ; mais, puisqu'elle avait eu ce courage, je pouvais bien avoir celui de la traiter, et je l'entrepris. » Il médita sa dissertation dans la forêt de Saint-Germain. « Là je trouvais l'image des premiers temps, dont je traçais fièrement l'histoire. Je faisais main-basse sur les petits mensonges des hommes ; j'osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès des temps et des choses qui l'ont défigurée, et, comparant l'homme de l'homme à l'homme naturel, leur montrer, dans son perfectionnement prétendu, la véritable source de ses misères. Mon âme, exaltée par ces contemplations sublimes, s'élevait auprès de la Divinité, et, voyant de là mes semblables suivre, dans l'aveugle route de leurs préjugés, celle de leurs erreurs, de leurs malheurs et de leurs crimes, je

leur criais d'une faible voix qu'ils ne pouvaient entendre : Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous ! »

Frappé du spectacle des vices et des crimes d'un siècle raffiné et impie, désespérant du salut, il tourna son regard, dans ce discours, vers les peuples chez lesquels il trouva l'opposé de la civilisation exagérée des Français, dépeignit et exalta, avec son éloquence originale, un soi-disant état de nature où les hommes vivent sans éducation, comme ils sont sortis des mains de la nature; là seulement règnent l'innocence, la simplicité, la liberté et l'égalité, auxquelles tous les hommes ont les mêmes droits; c'est à cet état que la société doit revenir si elle veut être sauvée, car chacun de ses pas vers la civilisation l'a rapprochée du malheur et de la misère. Il en appelle, à diverses reprises, aux Hottentots et aux Caraïbes, et les propose comme les modèles de peuples heureux. Voltaire caractérise parfaitement les opinions exposées dans ce discours dans une lettre adressée à Rousseau. « J'ai reçu, dit-il, votre nouveau livre contre le genre humain, et je vous en remercie. Vous plairez aux hommes, à qui vous dites la vérité, mais vous ne les corrigerez pas. On ne peut pas dépeindre avec des couleurs plus fortes les abominations de la société humaine, dont notre ignorance et notre faiblesse se promettent tant d'avantages. Jamais personne n'a mis tant d'esprit à faire de nous des bêtes; quand on lit votre livre on a envie de courir à quatre pattes. Cependant, comme j'ai renoncé à cette habitude depuis plus de soixante ans, je sens, hélas ! qu'il m'est impossible de la reprendre, et j'abandonne cette méthode naturelle à d'autres, qui en sont plus dignes que vous et moi. »

Rousseau envoya son discours à l'Académie, n'obtint pas le prix et résolut de faire imprimer son livre. Cependant, avant de pouvoir réaliser ce projet, il fut obligé de quitter Paris.

Vers le même temps il publia une *Lettre sur la Musique française*, dans laquelle il prétendit démontrer que les Français n'avaient, à proprement dire, pas de musique, et ne pourraient jamais en avoir parce que leur langue n'y est pas propre, et que le chant en français est tout au plus un aboiement. Rousseau fit bientôt l'expérience que cette dépréciation des Français avait piqué la susceptibilité de la grande nation, et il crut prudent de se soustraire par la fuite aux persécutions de ses nombreux adversaires.

Le 1er juin 1754 il se rendit à Genève, en passant par la Savoie, par Chambéry, où il revit madame de Warens, et y écrivit la préface, qu'il avait méditée à Paris, au travail qu'il publia sous ce titre : *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes*, par J.-J. Rousseau, citoyen de Genève.

Arrivé à Genève il revint à la confession réformée. Il dit à ce sujet : « Fêté, caressé dans tous les états, je me livrai tout entier au zèle patriotique, et, honteux d'être exclu de mes droits de citoyen par la profession d'un autre culte que celui de mes pères, je résolus de reprendre ouvertement ce dernier. »

Le nouveau Calviniste, chargé de toutes les marques d'honneur possibles, avait l'intention de se fixer dans sa patrie et avait déjà pris les mesures nécessaires à l'exécution de son projet, lorsqu'il apprit que Voltaire s'était établi à Ferney, dans les environs de Genève, ce qui le détourna de sa première résolution. « Je compris que cet homme y ferait révolution, que je retrouverais dans ma patrie le ton, les airs, les mœurs, qui me chassaient de Paris. »

Dans l'intervalle la tempête soulevée contre lui s'était calmée en France; il y retourna, en 1756, d'après les vives instances dont il avait été l'objet, et se fixa, non à Paris même, mais dans une maison de campagne située dans les environs d'Enghien, appelée l'*Ermitage*, que son amie, madame d'Épinay, avait fait disposer à son intention; l'année suivante il s'établit à Montmorency. Nous passerons sous silence les tristes et coupables liaisons de Rousseau avec les femmes qu'il voyait, sa mésintelligence avec ses anciens amis, Diderot, d'Alembert, etc., et les désagréments bien mérités que lui causait sa propre famille, qui gâtait pour lui tous les avantages de son séjour à la campagne, pour ne rappeler que les ouvrages qu'il fit à cette époque. Le premier fut son célèbre roman de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, dont l'archevêque de Paris dit avec raison « qu'il répandait le poison de la volupté en paraissant la condamner. » Il travailla en même temps à un grand ouvrage sur les *Institutions politiques*, qui devait résoudre cette question : Quelle est la nature de gouvernement le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage ? « Je m'étais proposé de consacrer ma vie à l'exécution de cet ouvrage, il devait mettre le sceau à ma réputation ; j'étais alors à Venise, et j'eus l'occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté. » Mais il ne vint point à bout de son entreprise et n'en publia qu'une partie, qu'il intitula le *Contrat social*. « Un autre ouvrage dont je m'occupai, c'était un système d'éducation. Madame de Chenonceaux était fort inquiète de son fils et de la manière dont son mari l'élevait. Elle m'avait prié d'entreprendre ce travail. L'autorité de l'amitié faisait que cet objet, quoique moins de mon goût en lui-même, me tenait au cœur plus que tous les autres. Aussi est-ce le seul de mes ouvrages que j'aie conduit à sa fin. » Ainsi naquit le fameux livre intitulé : *Émile ou de l'Éducation*. *La Nouvelle Héloïse* ne parut qu'en 1761. « Il est à remarquer, dit Rousseau, que nulle part en Europe ce livre ne fut aussi bien accueilli qu'en France, quoique les Français n'y fussent pas toujours bien traités. Ce fut, contre mon attente, en Suisse qu'il eut le moins de succès et à Paris qu'il réussit le mieux. Paris est-il donc, plus que tout autre lieu, la patrie de l'amitié, de l'amour et de la vertu? Non! la corruption est partout la même; *mais, s'il y a encore quelque* part du goût pour la vertu et l'amitié, c'est certainement à Paris qu'il faut le chercher. » Un an plus tard parut l'*Émile*, également moins bien accueilli par la masse du public qu'il ne s'y attendait. Mais ce qui fit un très-grand effet et attira l'attention générale, ce furent les attaques que ce livre contenait contre la religion et le pélagianisme absolu qui régnait dans tout l'ouvrage. L'archevêque de Paris le condamna par un mandement spécial; d'autres évêques en firent autant; la Sorbonne censura une série de propositions extraites de l'ouvrage, le Parlement ordonna qu'il fût brûlé par la main du bourreau et que l'auteur fût emprisonné. Le livre fut en effet brûlé en place de Grève, le 11 juin 1762. Voltaire, qui dans l'intervalle avait rompu avec son rival de gloire, exprima sa joie sur cet arrêt en disant : « Le *Contrat social* a été brûlé sur le même bûcher que le fade *Émile*. Ce *Contrat* n'est remarquable que par les grossièretés qu'un petit bourgeois de Genève dit aux rois et par quatre pages absurdes contre la religion. Aussi ce pauvre chien de Diogène n'a pas trouvé de place même à Berne. » Rousseau parvint à se soustraire à la prison par une prompte fuite et se réfugia à Yverdun. « En entrant sur le territoire

de Berne, je fis arrêter ; je descendis, je me promenai, j'embrassai la terre, et m'écriai dans mon transport : Ciel, protecteur de la vertu, je te loue! Je touche une terre de liberté ! » Mais il se trompait; le gouvernement de la libérale république lui refusa l'asile qu'il réclamait, et il fut obligé de quitter le canton au bout de quelque temps. Il ne pouvait pas rentrer dans sa ville natale, car le gouvernement de Genève avait fait également brûler, le 18 juin, l'*Émile* et *le Contrat*, « deux ouvrages, dit la sentence, téméraires, frauduleux, impies, tendant à détruire la religion chrétienne et tous les gouvernements. »

Le malheureux fugitif se rendit à Motiers, dans le canton de Neuchâtel, sous la protection du roi de Prusse; là il vécut assez longtemps à l'abri de toute inquiétude; il s'approcha de la table de communion avec les réformés de l'endroit, jusqu'au moment où la renommée de ses erreurs le fit reconnaître et l'obligea à quitter ce refuge pour se retirer dans l'île de Saint-Pierre, sur le lac de Bienne, où il s'occupa de botanique. Il avait toujours eu une grande prédilection pour cette étude. *Le Botaniste sans maître* fut le fruit de ses recherches. En outre il écrivit durant ce séjour sa lettre intitulée : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, en réponse à la condamnation dont il avait été frappé*, et, contre les Genevois, les *Lettres de la Montagne*, où il défend longuement les opinions religieuses contenues dans l'*Émile*, et cherche à démontrer l'injustice de la conduite tenue à son égard par ses compatriotes.

Les deux écrits furent publiquement brûlés à Paris. Le gouvernement de Berne ayant expulsé l'auteur de l'île de Saint-Pierre, il était au moment de gagner la Prusse lorsqu'après un court séjour à Paris, où il avait fait la connaissance de Hume, il accepta l'offre que lui fit le célèbre historien de l'emmener avec lui en Angleterre. Il y fut reçu avec enthousiasme. Mais au bout de quelques mois il se brouilla avec son hôte et quitta brusquement l'Angleterre, en y laissant la réputation d'un homme ingrat et insociable.

Il parcourut assez longuement le midi de la France, et là il épousa enfin, sous le nom de Renou, Thérèse Levasseur, « afin de la récompenser des services qu'elle lui avait rendus et de lui assurer sa petite fortune après sa mort. » Il revint à Paris en 1770. Sa défiance à l'égard de tout le monde, qui, avec l'orgueil et la sensualité, faisait les traits saillants de son caractère, se transforma en misanthropie formelle ; il rompit tout commerce avec ses amis, repoussa grossièrement l'appui de ses protecteurs et de ses admirateurs, pour ne se mettre dans la dépendance de personne, refusa même une subvention que le roi George III lui avait noblement offerte, et se contenta de ce que ses livres et ses copies de musique lui rapportaient. Il crut, dans sa folle vanité, que le monde entier s'était conjuré contre lui.

Lorsque M. de Choiseul s'empara de la Corse, au nom de la France, il s'imagina sérieusement que l'unique but de cette expédition avait été de le contrarier, parce qu'il avait donné un projet de législation à quelques patriotes corses, et à la mort de Louis XV il s'écria : « Ne voyez-vous pas que cette mort, qui est un bienfait pour tout le monde, est pour moi le plus grand des malheurs, puisque la haine universelle avait été partagée jusqu'à ce jour entre nous deux, et que désormais j'en porterai le poids tout seul ? »

Ce fut dans cette sombre disposition d'esprit, et dans un état de santé délabré, qu'il alla se fixer, le 20 mai 1778, à Ermenonville, appartenant au mar-

quis de Girardin, un de ses protecteurs. Il y passa très-peu de temps et mourut subitement le 3 juillet de la même année. Il n'est pas clairement établi encore si sa mort fut naturelle, comme le prétendent ses partisans, ou s'il s'empoisonna, comme on l'a souvent répété, avec toutes sortes de bonnes raisons. Le marquis de Girardin le fit inhumer à Ermenonville et éleva un monument à sa mémoire; la Révolution alla chercher ses ossements et les déposa au Panthéon.

Rousseau fut incontestablement un des écrivains les mieux doués et les plus influents de son siècle; il marcha en tête de ses contemporains et leur ouvrit des voies nouvelles. Quoiqu'il ne fût irréprochable sous aucun rapport et qu'il partageât toute la corruption de son temps, il prétendait du moins aimer la liberté, la moralité, la religion, lors même que ce qu'il donna pour religion, moralité et liberté, n'en fut que la triste contrefaçon. En face d'un siècle immoral, comme le dix-huitième, il put passer pour un sage; mais, toujours en guerre avec le monde et lui-même, voyant le mal partout, il posa des principes qui, rigoureusement appliqués, conduisirent, non, comme il en avait l'intention, à l'épuration des mœurs et à l'affranchissement des préjugés, mais à la ruine de toutes les relations sociales. C'était un de ces esprits révolutionnaires qui, dans un temps de fermentation générale, sans égard aux origines et aux traditions historiques, avec une confiance absolue en leur propre infaillibilité, brisent l'œuvre pénible des siècles, dispersent dans les airs l'héritage sacré des peuples, sans en connaître le prix ni avoir rien à mettre à la place. Nous ne pouvons nous arrêter ici sur toutes les matières de nature diverse qui exercèrent l'esprit inquiet, novateur, téméraire et paradoxal de Jean-Jacques; il suffira que nous exposions les principes religieux et pédagogiques qu'il professa et qui eurent tant d'influence sur ses contemporains et sa postérité.

Au point de vue *religieux* Rousseau professe le rationalisme de son siècle; il est hostile au Christianisme et se distingue peu en cela des encyclopédistes. Cependant il se tient à un niveau plus noble et plus élevé; il ne prend point part à leur mépris et à leurs blasphèmes contre tout ce qui est supérieur et divin, à leur odieuse frivolité; quoiqu'il ne reconnaisse pas la religion révélée il en parle avec respect, et prouve que la science religieuse ne lui est pas tout à fait indifférente.

Il a consigné ses vues à cet égard dans un épisode de l'Émile intitulé *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Dans la première partie le vicaire développe les bases de sa religion naturelle. « Je consultai les philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres, et ce point commun à tous me parut le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphants quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez les raisons ils n'en ont que pour détruire; si vous comptez les voix chacun est réduit à la sienne; ils ne s'accordent que pour disputer. Les écouter n'était pas le moyen de sortir de mon incertitude... Je pris donc un autre guide, et je dis : Consultons la lumière intérieure; elle m'égarera moins qu'ils ne m'égarent, ou, du moins, mon erreur sera la mienne. »

Les dogmes de la religion naturelle auxquels l'amène cette lumière intérieure se formulent ainsi sous sa plume : « Je crois d'abord qu'une volonté meut le monde et anime la nature; seconde-

ment, qu'une matière mue d'après des lois déterminées nous révèle qu'il y a une intelligence, un être qui veut et qui peut. Cet être actif par lui-même, quel qu'il soit, qui meut le monde et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. J'unis dans ce nom les idées d'intelligence et de force et celle de bonté, qui en est une conséquence nécessaire. L'homme est libre dans ses actions, et, comme tel, il est animé par une substance immatérielle. C'est là le troisième article de mon symbole de foi. »

Du reste, dans toutes les autres questions religieuses, le vicaire pratique le scepticisme et déclare qu'il est impossible que notre raison bornée arrive jamais à aucune certitude. Quant à l'immortalité de l'âme il dit : « Je ne le sens que trop par mes vices, l'homme ne vit qu'à moitié dans ce monde, et la vie de l'âme ne commence qu'avec la mort du corps. En quoi consiste cette vie? L'âme est-elle immortelle par sa nature? Ma raison bornée ne comprend aucun être sans limites; tout ce qu'on appelle infini m'échappe. Que puis-je nier, que puis-je affirmer? Quelles conclusions raisonnables puis-je tirer de ce que je ne puis pas comprendre?... Je comprends comment le corps s'use et se détruit par la division des parties; mais je ne puis concevoir une destruction pareille de l'être pensant, et, n'imaginant pas comment il peut mourir, je présume qu'il ne meurt pas. Puisque cette présomption me console et n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrais-je de m'y livrer? » Sur le sort des méchants dans l'autre monde il remarque : « Ne me demandez pas non plus si les tourments des méchants seront éternels et s'il est de la bonté de l'Auteur de leur être de les condamner à souffrir toujours. Je l'ignore encore et n'ai point la vaine curiosité d'éclaircir des questions inutiles. Que m'importe ce que deviendront les méchants? Je prends peu d'intérêt à leur sort. Toutefois j'ai peine à croire qu'ils soient condamnés à des tourments sans fin. Si la suprême justice se venge, elle se venge dès cette vie. Vous et vos erreurs, ô nations! êtes ses ministres. Elle emploie les maux que vous vous faites à punir les crimes qui les ont attirés. C'est dans vos cœurs insatiables, rongés d'envie, d'avarice et d'ambition, qu'au sein de vos fausses prospérités les passions vengeresses punissent vos forfaits. Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie? Il est dès celle-ci dans le cœur des méchants. »

La même incertitude règne dans ses vues sur la création du monde. « Si Dieu a créé la matière, les corps, les esprits, le monde, je n'en sais rien. L'idée de la création me confond et passe ma portée. Plus je m'efforce à contempler son essence infinie, moins je la conçois. Mais elle est, cela me suffit. Moins je la conçois, plus je l'adore. Je m'humilie et lui dis : Être des êtres, je suis parce que tu es; c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi. C'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse, de me sentir accablé de ta grandeur. »

La conduite morale de l'homme n'a pas besoin de commandements divins positifs, et encore moins de la grâce divine. « Je trouve les règles et les principes de ma conduite au fond de mon cœur, écrites par la nature en caractères ineffaçables. Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal. Le meilleur de tous les casuistes est la conscience... ; elle est le vrai guide de l'homme, elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps : qui la suit obéit à la nature et ne craint pas de s'égarer. »

Le vicaire savoyard, après avoir ainsi

exposé les principaux traits de la religion naturelle, dont toute la teneur positive se résume en cette proposition, « qu'il existe un Être divin dont personne ne sait ce qu'il est, à proprement dire, » il fait, dans la *seconde* partie de sa profession de foi, la critique de la Révélation, en expose les motifs et les réfute. Son point de vue est encore le scepticisme. Tous les arguments soulevés contre la religion révélée se résument dans cette objection unique, qu'on ne peut prouver sa vérité historique ou que les preuves alléguées sont insoutenables. « Je considérais, dit-il, cette diversité de sectes qui règnent sur la terre et qui s'accusent mutuellement de mensonge et d'erreur. Je demandais : Quelle est la bonne ? Chacun me répondait : C'est la mienne ; chacun me disait : Moi seul et mes partisans pensons juste ; tous les autres sont dans l'erreur. — Et comment savez-vous que votre secte est la bonne ? — Parce que Dieu l'a dit. — Et qui vous dit que Dieu l'a dit ? — Mon pasteur, qui le sait bien. Mon pasteur me dit d'ainsi croire, et ainsi je crois ; il m'assure que tous ceux qui disent autrement que lui mentent, et je ne les écoute pas... » « Apôtre de la vérité, ajoute-t-il, qu'avez-vous donc à me dire dont je ne reste pas le juge ? — Dieu lui-même a parlé, écoutez sa révélation ! — C'est autre chose. Dieu a parlé ! Voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé ? — Il a parlé aux hommes. — Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu ? — Il a chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. — J'entends ; ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu même ; il ne lui en aurait pas coûté davantage, et j'aurais été à l'abri de la séduction. — Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. — Comment cela ? — Par des prodiges ! — Et où sont ces prodiges ? — Dans les livres. — Et qui a fait ces livres ? — Des hommes. — Et qui a vu ces prodiges ? — Des hommes qui les attestent. — Quoi ! toujours des témoignages humains ? Toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté ? Que d'hommes entre Dieu et moi ! »

Le vicaire continue, avec la même légèreté, à réfuter les autres preuves de la vérité chrétienne ; mais il énumère aussi les preuves de la Révélation dans le fameux passage sur la crédibilité de l'Évangile et la sublimité de la personne du Christ, passage que, dans un mandement où il condamna *la doctrine de Rousseau*, l'archevêque de Paris ne put s'empêcher de faire lire à ses ouailles pour leur édification. Malgré cela les motifs allégués en faveur du Christianisme ne peuvent convaincre l'auteur de la divinité de l'Évangile, « qui, dit Rousseau, est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à un homme sensé de concevoir et d'admettre. Que faire au milieu de toutes ces contradictions ? Être toujours modeste et circonspect, respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter ni comprendre, et s'humilier devant le grand Être qui seul sait la vérité. Voilà le scepticisme involontaire où je suis resté. » Alors le vicaire recourt de nouveau à sa religion naturelle, qu'il déclare suffire parfaitement. « J'ai fermé tous les livres. Un seul est ouvert devant tous les yeux : le livre de la nature. Dans ce grand et sublime livre j'apprends à sentir et à adorer son divin Auteur. Personne n'est excusable de ne pas y lire, parce qu'il parle un langage intelligible pour tous les hommes. Quand je serais né dans une île déserte, quand je n'aurais jamais vu d'autre homme que moi-même, quand je n'aurais jamais entendu parler de ce qui s'est passé dans l'antiquité, dans un petit coin du monde (la Palestine) ; pourvu que j'aie exercé ma raison et que je l'aie

cultivée, pourvu que j'aie sainement employé les facultés immédiates de l'âme que Dieu me donne, j'apprendrai à le connaître par moi-même, à l'aimer, à vouloir le bien qu'il veut, et je pourrai remplir tous mes devoirs pour lui plaire. Que m'apprendra de plus toute la science des hommes ? »

De ce point de vue Rousseau reconnaît que les religions historiques ont un certain fondement pour les peuples auxquels elles appartiennent et que chacun est tenu de les respecter, et toutefois, dans sa lettre à l'archevêque de Paris, il propose de former avec les dogmes fondamentaux des religions juive, chrétienne et mahométane, une *religion universelle*, et de travailler à la faire reconnaître peu à peu par tout le monde. Celui qui enseignera une doctrine contraire à cette religion universelle sera banni de la société comme ennemi de ses lois fondamentales (1).

Les principes *politiques* du citoyen de Genève, qui se réalisèrent d'une manière si épouvantable peu de temps après sa mort, sont généralement connus et ont plus ou moins prévalu dans tous les États de l'Europe. Rousseau opposa à la corruption de la société civile un état naturel et originaire d'égalité et de félicité qui fut troublé par l'établissement de la propriété et par l'institution de l'autorité, inventée par les propriétaires; il désigna cet établissement comme une jonglerie, un crime de lèse-humanité. « Les lois, dit-il, imposèrent des chaînes aux faibles, donnèrent plus de force aux riches, renversèrent sans retour la liberté naturelle; elles perpétuèrent à jamais la propriété et l'inégalité; elles firent d'une usurpation habile un droit irrévocable; elles soumirent à jamais, au profit de quelques ambitieux, le genre humain au travail, à l'esclavage, à la misère. » En réfléchissant sur l'idée de l'État et sa constitution raisonnable il admit comme nécessaire l'acte par lequel la société civile naquit, et considéra cet acte, ainsi que l'avaient fait avant lui le publiciste Hobbes, Algernon, Sidney et Locke, comme un *contrat* que les hommes dans l'état de nature avaient formé avec quelques-uns de leurs semblables pour maintenir l'ordre civil contre les usurpations de la puissance suprême; mais il développa, dans son *Contrat social*, cette hypothèse en ce sens que la volonté commune du peuple, qui a transmis aux autorités l'exercice de la puissance dans l'intérêt de tous, continue à être la source de cette puissance et par conséquent est le véritable souverain; que l'acte par lequel il institue le gouvernement est moins un contrat avec les gouvernants qu'un ordre imposé aux autorités de remplir la volonté du souverain; que ceux qui sont chargés de cette réalisation ne sont pas les maîtres du peuple, mais ses serviteurs, et que le peuple peut les instituer et les destituer à volonté; que leur premier devoir est d'obéir au peuple, et qu'en acceptant les devoirs que le peuple leur impose ils ne font que remplir une obligation qui pèse sur tous, sans avoir le droit de disputer sur les conditions de cette autorité. Lorsque le peuple institue un gouvernement, et le rend héréditaire dans une famille ou un État, cela n'impose pas d'obligation au peuple et ne donne pas de droit aux gouvernements; ce n'est qu'une forme transitoire de l'administration, devant durer tant qu'il ne plaira pas au peuple de la changer et d'en disposer autrement. La vraie forme politique d'un État est la forme républicaine, qui peut se trouver aussi là où le peuple exerce ses droits par des

(1) Cf. *Confessions*, *passim*, et la censure de la faculté de théologie de Paris contre le livre intitulé : *Émile ou l'Éducation*. Dans Migne, *Theol. curs. compl.*, t. II, p. 1111 sq. Raumer, l. c., p. 192.

représentants, mais ne s'y trouve purement qu'autant que le peuple fait lui-même les lois, directement, dans des assemblées populaires, et veille à leur observation, comme chez les Grecs et les Romains. Il dépeint la monarchie héréditaire comme la plus mauvaise de toutes les formes politiques, à cause de la prédominance des intérêts personnels du prince et de son entourage immédiat; à cause des difficultés qu'il y a de trouver réunis, dans un même personnage, les talents et les vertus nécessaires à l'exercice de la souveraineté; à cause de la difficulté bien plus grande encore que les dons de la nature et les faveurs du sort se rencontrent à la naissance d'un héritier du trône, et à cause du danger que court le fils d'un roi, plus que tout autre, d'être trompé. Dans tous les cas, la monarchie héréditaire ne subsiste que tant que le prince règne suivant les lois et ne s'attribue pas une puissance absolue et illimitée. Dès qu'il viole cette condition le contrat social est rompu, et tous les citoyens recouvrent leur liberté naturelle, et par conséquent le droit de ne plus obéir. Dans le moment où le peuple se réunit régulièrement comme corporation souveraine toute juridiction gouvernementale cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier des citoyens est aussi sacrée et aussi inviolable que celle du monarque; car, là où le véritable détenteur de la puissance est présent, il n'est plus besoin de représentant ou de mandataire. Cette théorie du droit fut un des principaux leviers de la révolution française; elle servit de prétexte aux jalousies qui fermentaient dans les bas-fonds de la société contre les rangs élevés, et il ne fallait qu'une étincelle, un choc extérieur, pour faire éclater au dehors les idées de liberté, d'égalité, de souveraineté populaire, pour conduire à l'échafaud le mandataire du peuple, Louis Capet, au nom de la nation outragée, et faire disparaître tous ceux qui s'opposaient aux volontés du peuple. Aussi Rousseau devint l'idole des prétendus patriotes, des hommes de la Terreur; ils transportèrent ses dépouilles au Panthéon, nommèrent *le Contrat social* le phare de la Révolution; ils lui empruntèrent leurs mots d'ordre, en appelèrent en toute occasion à son autorité, pour autoriser et sanctionner leurs lois, leurs injustices et leurs crimes (1).

De même que les opinions religieuses et politiques de Rousseau furent adoptées dans les rangs *les plus divers* et par les gens de toutes les conditions, de même ses principes de *pédagogie* exercèrent une influence décisive sur ses contemporains et les âges suivants. Il est le véritable fondateur de la méthode d'éducation philanthropique dont les résultats sont devant nos yeux depuis 1789. L'*Émile* ne renferme pas, à proprement dire, un système pédagogique. « Mon système, *dit-il*, est la marche même de la nature. » Il suit le développement de son élève de degré en degré et montre à chaque degré ce que l'éducateur doit faire. Le premier livre traite de l'éducation de l'enfant depuis sa naissance jusqu'au moment où il apprend à parler; le second comprend son éducation jusqu'à l'âge de 12 ans; le troisième se termine à la 15ᵉ année; le quatrième mène l'élève jusqu'à son mariage; enfin, dans le cinquième, il décrit l'éducation de Sophie, femme d'Émile,

Il est hors de doute que ce livre renferme d'excellentes pensées et de sages avis, qui prouvent une profonde connaissance de l'homme, et qui eurent une bonne influence sur un siècle corrompu et raffiné; mais il est tout aussi

(1) Cf. Raumer, *Hist. du développ. des idées de droit, d'État et de politique*, Leipzig, 1832, p. 80.

certain qu'il est plein d'erreurs et de paradoxes, qui, poussés à leurs dernières conséquences, sont aussi funestes à la famille qu'à la société. La pédagogie de Rousseau est le reflet fidèle de ses principes religieux et politiques. De même qu'il a nié la révélation divine, que sa religion naturelle se réduit à la reconnaissance d'un Être divin, inconnu; de même qu'en politique le grossier état de nature est à ses yeux l'idéal du bonheur d'un peuple, de même l'éducation a uniquement pour but de former, par le libre développement de ses facultés innées, l'*homme naturel*. Séparé de Dieu et de ses semblables, l'homme ne vit que pour cette terre, n'a d'autre souci à prendre que celui de sa personne; il n'a à s'inquiéter ni de religion, ni de culture élevée, ni de vertus sociales, ni d'amour du prochain; en un mot l'éducation en fait uniquement un Caraïbe francisé ou un Français caraïbe. Rousseau a posé le principe de son mode d'éducation dès le commencement de son livre en disant: « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. Tout homme est bon par sa nature; il n'y a pas de péché originel; il n'y a pas un vice dans le cœur de l'homme qui n'y ait été implanté de main d'homme; on peut toujours suivre la voie par où il a pénétré. La seule passion innée est l'amour-propre, qui est naturellement bienveillant. » Par conséquent l'éducation, au lieu d'agir positivement sur l'élève, comme on a fait jusqu'à présent, n'a qu'une chose à faire, à savoir: laisser les forces et les facultés naturelles de l'homme se développer librement, et ne pas les entraver dans cette libre expansion par des obstacles extérieurs. Que faut-il faire pour former un homme naturel? Beaucoup, sans doute, car il faut empêcher qu'on fasse quelque chose. Rousseau attache un grand prix au développement du corps, à sa santé et à sa vigueur. Il faut que le corps ait de la force pour obéir à l'âme: plus il est faible, plus il commande; plus il est vigoureux, plus il obéit. La médecine nous rend lâche, et au lieu de guérir le corps elle tue le courage. — C'est la modération et le travail du corps qui remplacent la médecine. Les médecins et leurs recettes, les philosophes et leurs préceptes, les prêtres et leurs sermons amollissent le cœur et désapprennent à mourir. Naturellement l'homme souffre avec fermeté et meurt en paix.

Certes on ne peut qu'approuver ce que Rousseau dit de la nécessité du développement physique; mais la manière dont Rousseau et son école entendent ce développement mène à une exagération évidente: le corps est développé aux dépens des plus hautes et des plus nobles facultés de l'esprit, et l'on oublie l'ancienne vérité que ce corps n'a pas besoin seulement de soins, mais de discipline, sans laquelle la raison tombe dans l'esclavage des passions, et le corps commande au lieu d'obéir. Dire qu'un corps vigoureux obéit à l'âme et qu'un corps faible commande, cela n'est vrai qu'autant que le corps est habitué à servir l'esprit, sans être affaibli par des délicatesses, de mauvaises habitudes, des écarts, etc. Quant au développement intellectuel, Rousseau blâme avec raison ceux qui tourmentent les enfants dès leur bas âge par un enseignement multiple et les atrophient corporellement et spirituellement; mais lorsqu'il affirme qu'il faut développer l'esprit en n'apprenant rien de positif aux enfants et simplement en sollicitant leurs facultés, afin qu'ils trouvent par eux-mêmes et produisent d'eux-mêmes tout ce qu'ils ont besoin de savoir; lorsqu'il dit: « L'élève doit savoir une chose, non parce que vous la lui avez apprise, mais parce qu'il l'a conçue par lui-même; la science ne s'apprend pas,

elle se découvre, » il tombe dans un extrême contraire, dont les conséquences sont encore bien plus nuisibles. L'homme élevé de cette façon croit réellement qu'il a tout trouvé par lui-même; il unit à l'orgueil le plus démesuré l'ingratitude envers le maître, auquel il ne doit rien. Il s'imagine tout savoir parce qu'il a exercé sa critique sur tout, et son demi-savoir, qui n'est au fond que de l'ignorance, son esprit superficiel, qui nie tout ce qui le dépasse, le rendent parfaitement inapte à toute connaissance réelle, profonde et sérieuse. Un autre point de son système pédagogique contribue encore essentiellement à ce résultat. Suivant Rousseau la volonté de l'homme est bonne et pure de sa nature, et par conséquent l'élève n'a pas besoin de se soumettre à l'autorité supérieure de l'éducateur; celui-ci doit être bien averti de ne faire que ce qui plaît à son élève et ce que celui-ci a lui-même reconnu raisonnable. « L'enfant ne doit rien faire sur parole; rien n'est bien pour lui que ce qu'il sent être tel; sinon vous lui ôtez le bon sens, vous l'habituez à se laisser toujours conduire, à n'être qu'une machine entre les mains d'autrui. Demander à l'enfant d'être docile quand il est petit, c'est désirer qu'il devienne crédule et dupe étant grand. Il ne sert à rien de dire à l'enfant que ce qu'on lui demande est pour son avantage, il le verra bien plus tard. C'est faire d'avance la besogne des visionnaires, des souffleurs, des charlatans et des fourbes, qui lui feront adopter leur folie. »

On voit facilement quelles peuvent être les conséquences d'une pareille éducation. On nourrit dans l'élève, qui n'a jamais su obéir, qui a été habitué à suivre toujours sa propre volonté, la plus insupportable tyrannie, l'amour-propre le plus effréné; on étouffe systématiquement en lui tout respect de l'autorité; on forme des cerveaux brûlés, qui ne sont jamais contents de ce qui existe, font le tourment des autres et d'eux-mêmes et sont les ennemis les plus dangereux de l'ordre social.

Rousseau, et c'est un autre trait de son système pédagogique, ne voulant former que des hommes naturels, et la nature n'étant pour lui que le règne de la matière, il n'y a de connaissances et d'aptitudes ayant de la valeur que celles qui s'appliquent à la matière; ce qui appartient à un monde plus élevé et plus spirituel n'a pas de prix à ses yeux. Ce qui décide de la valeur d'une connaissance c'est de savoir à quoi elle sert. *A quoi cela est-il bon?* C'est là le mot sacré, qui doit sans cesse intervenir entre le maître et le disciple, qui sert de frein à une foule de questions inutiles de la part de l'élève, mais qui dans l'occasion fait aussi que l'élève s'adresse au maître.

Il recommande plus loin au maître de visiter les ateliers avec son élève, de lui faire mettre la main à la besogne, afin qu'il comprenne par la pratique ce qui est toujours plus difficile à expliquer par la parole. Il apprend ainsi à estimer les artisans, qui sont plus utiles que les artistes que le monde prise tant. Un serrurier vaudra plus à ses yeux qu'un orfèvre; un ciseleur, un doreur seront des gens qui perdent leur temps, qui s'occupent de jeux frivoles; les horlogers eux-mêmes auront peu de valeur. Il estimera les travaux des hommes comme les produits de la nature, suivant qu'ils contribuent à son utilité, à sa sûreté, à son bien-être. Il mettra le fer au-dessus de l'or et le verre au-dessus du diamant. Ces opinions, prises parmi les sauvages, portèrent leurs fruits. Aux yeux des révolutionnaires, les agriculteurs, les ouvriers, les manœuvres furent les membres les plus respectables de la société. Les dépositaires et les représentants des intérêts spirituels sont au plus bas degré; ils sont parfaitement inutiles et sont à re-

pousser de la société comme représentants de l'aristocratie scientifique ; par conséquent, à son point de vue, Rousseau est parfaitement logique quand il laisse ignorer à son Émile toute connaissance supérieure vraiment humaine ; à l'âge de quinze ans Émile n'a pas encore la moindre idée historique ; il ne connaît ni philosophie ni morale, il ne sait pas s'il a une âme ; peut-être l'apprendra-t-il encore trop tôt à l'âge de 18 ans ! Quant aux vertus sociales, il n'en a aucune ; il ne considère que lui-même ; il trouve bon que les autres ne pensent pas à lui. Il n'exige rien de personne et croit ne devoir rien à qui que ce soit. Seul dans la société, isolé au milieu de la foule, il ne compte que sur lui-même. Il est également incapable de tout enseignement religieux ; il ne peut pas comprendre la Divinité, et c'est pourquoi, avant 18 ans, pour l'amour de Dieu, Rousseau ne parle pas de Dieu à son élève. L'histoire biblique et l'enseignement ordinaire du catéchisme sont un vrai non-sens pour les enfants. « Si j'avais à peindre, dit-il, la stupidité fâcheuse, je peindrais un pédant enseignant le catéchisme à des enfants ; si je voulais rendre un enfant fou, je l'obligerais d'expliquer ce qu'il dit en disant son catéchisme. Quand un enfant dit qu'il croit en Dieu, ce n'est pas à Dieu qu'il croit, c'est à Pierre ou à Jacques, qui lui disent qu'il y a quelque chose qu'on appelle Dieu. Apprendre aux enfants des mystères qu'ils ne comprennent pas, c'est les initier de bonne heure au mensonge. »

Tel est le jugement que Rousseau porte sur l'enseignement de la religion chrétienne. Nous n'avons point à démontrer ici sur quelle profonde ignorance de l'âme repose une pareille théorie, pas plus qu'il n'est nécessaire d'en exposer les conséquences. L'instruction religieuse qu'à 18 ans Émile reçoit enfin ne se rapporte qu'à la religion naturelle. Ce que Rousseau dit du Christianisme positif, se résume en ces mots : « Dans quelle religion l'élèverons-nous ? à quelle secte affilierons-nous l'homme de la nature ? La réponse, ce me semble, est simple : ni à l'une ni à l'autre. Mais nous le mettrons en état de choisir celle à laquelle le conduira le bon usage de sa raison ; » c'est-à-dire qu'il se rattachera extérieurement et pour la forme à une confession chrétienne, mais qu'intérieurement il les méprisera toutes et se contentera de la religion naturelle.

Cf. Raumer, *Hist. de la Pédagogique*, p. 170, 204 ; Mast, *Revue trim. de Tubingue*, 1847, p. 414, et 1848, p. 485 ; Rousseau, *Confessions ;* Feller, *Biographie universelle*, t. III, p. 228 ; *Biographie universelle*, s. v. Rousseau ; Girtannéo, *Magasin scientifique et littéraire de Göttingue*, 1781 ; Saint-Marc-Girardin, *Jean-Jacques Rousseau*, Revue des Deux-Mondes.

KOBER.

**ROYAUME DU CIEL**, mots pris dans la même acception que *ciel*, tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus étroit. Communément on entend par là le royaume de Dieu et de Jésus-Christ sur la terre. Ce royaume est promis et fondé depuis le péché originel ; il est inauguré et préparé par l'élection du peuple juif, dont la conduite providentielle et le développement tendent à étendre le royaume de Dieu parmi les peuples de la terre. Les grands prophètes, inspirés par l'Esprit divin, ont annoncé dans le langage le plus sublime que du peuple élu naîtrait le royaume de Dieu.

Le royaume du ciel entra dans ce monde avec le Fils de Dieu. « Dieu ayant parlé autrefois à nos pères, en divers temps et en diverses manières, par les prophètes, nous a enfin parlé par son propre Fils, qu'il a fait héritier de toutes choses, et par qui il a même

créé les siècles (1). » Lorsque le Fils de Dieu commença à enseigner publiquement il se mit à prêcher le royaume dont le Précurseur avait annoncé l'approche (2), dont l'arrivée devait être célébrée par de dignes fruits de pénitence, par une transformation du cœur et un changement complet de l'intérieur. Une autre condition de l'admission dans le royaume de Dieu, de la part de l'homme, est la foi en Dieu et au Fils que Dieu a envoyé (3).

Les hommes de bonne volonté, qui veulent admettre le royaume de Dieu, y entrent en renaissant dans l'eau et l'Esprit-Saint ; ils deviennent enfants de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ. Par cette renaissance ils deviennent des hommes nouveaux, dont le moindre est plus grand que le plus grand des hommes nés de la femme. « Car, entre ceux qui sont nés de femmes, il n'y en a point eu de plus grand que Jean-Baptiste ; mais celui qui est le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui (4). » Cependant tous ceux qui sont entrés dans le royaume du ciel ne restent pas pour toujours les enfants de Dieu et les héritiers du salut. Le royaume du ciel ressemble à un homme qui sème de bon grain dans son champ; pendant que les ouvriers dorment arrive l'ennemi, qui sème de l'ivraie parmi le bon grain et s'en va (5).

D'après cela le royaume du ciel ou le royaume de Dieu sur la terre est identique avec l'Église (militante), et les destinées, l'expansion, les progrès de l'Église sont les progrès et les destinées mêmes du royaume du ciel sur la terre. L'ivraie croît à côté du bon grain dans l'Église ou dans le royaume de Dieu, les méchants y vivent à côté des bons, et il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde ou jusqu'au terme de la moisson. Alors le Fils de l'Homme enverra ses anges, qui ramasseront et enlèveront hors de son royaume tous ceux qui sont des occasions de chute et de scandale et ceux qui commettent l'iniquité, et ils les précipiteront dans la fournaise de feu, où il y aura des pleurs et des grincements de dents (1), et le royaume de Dieu sur la terre purifiée se transformera en un royaume céleste, véritable et éternel.

Cf. JUGEMENT DERNIER. GAMS.

**ROYAUTÉ CHEZ LES HÉBREUX.** La forme de gouvernement du peuple d'Israël, déterminée par la loi, était la théocratie (θεοκρατία) (2). Jéhovah est roi et maître (3); il réunit en lui la plénitude de tous les pouvoirs politiques, le pouvoir exécutif, législatif et judiciaire (4). Mais cette base fondamentale de l'organisation politique n'exclut pas la coexistence d'une royauté visible, représentant la royauté invisible, et la loi n'avait pas manqué de fixer à cet égard ce qui était nécessaire (5). Seulement ces dispositions de la loi ne devaient pas se réaliser tout d'abord, de peur que l'image d'une royauté finie et humaine ne troublât et même n'effaçât entièrement l'idée vivante de la royauté invisible. Afin de sauvegarder dans l'avenir cette idée en face de la constitution réelle de la royauté terrestre, la loi statue que celui-là seul sera roi du peuple qui sera élu par *Jéhovah* ; qu'il sera pris parmi les enfants d'Israël, et ne sera, par conséquent, pas un étranger, un étranger ne pouvant comprendre ni sa fonction parmi le peuple, ni sa fonc-

(1) *Hébr.*, 1, 1-3.
(2) *Matth.*, 3, 2; 4, 17. *Luc*, 10, 11.
(3) *Matth.*, 18, 6. *Marc*, 1, 15; 9, 14. *Jean*, 1, 12; 3, 15, 16, 18, etc.
(4) *Matth.*, 11, 11.
(5) *Marc*, 4, 26. *Matth.*, 13, 24.

(1) *Matth.*, 13, 40, etc.
(2) Ce mot se trouve pour la première fois dans Josèphe, *c. Apion.*, II, 16.
(3) Cf. *Deut.*, 33, 5. *Exode*, 19, 5 sq.
(4) *Voy.* LOI MOSAÏQUE, THÉOCRATIE.
(5) *Deut.*, 17, 14-20.

tion vis-à-vis de Dieu. Il est évident que le roi devait avoir cette conscience de sa mission; la loi en parle en termes formels : « Lorsqu'il sera assis sur le trône de son royaume il fera faire une copie de cette loi, d'après le livre que gardent les prêtres et les lévites. Il la conservera, la lira tous les jours de sa vie, afin d'apprendre à craindre Jéhovah son Dieu, à observer et à accomplir toutes les paroles de cette loi et ses ordonnances, afin que son cœur ne s'élève pas au-dessus de ses frères, et qu'il ne s'écarte de ces commandements ni à droite, ni à gauche. » Ce passage définit nettement les obligations du roi terrestre à l'égard de la loi et de Jéhovah. Le roi ne peut promulguer une loi nouvelle; celle que le Seigneur a donnée a une valeur éternelle; le roi est le vassal de Jéhovah, l'administrateur de sa royauté, ὑπηρέτης τῆς αὐτοῦ βασιλείας (1). Ainsi non-seulement la loi reconnaît la possibilité de la royauté visible, mais éventuellement elle l'organise. La loi n'a fait que régler une institution dont l'existence était liée à la destinée du peuple et devait coopérer à son développement. La royauté avait été promise aux patriarches (2); dans la prophétie de Jacob (3) toutes les bénédictions se résument dans la royauté éternelle de Juda, et cette royauté apparaît dès lors, de même qu'elle reparaîtra plus tard dans les Prophètes, comme le type de la royauté du Messie.

Il est, par conséquent, tout à fait erroné et contraire à l'idée de la royauté, et de sa mission dans l'économie de l'Ancien Testament, comme à l'esprit de la constitution mosaïque, de prétendre que Moïse ne reconnut dans la royauté qu'un mal nécessaire, qu'en l'ordonnant il voulut empêcher que le peuple ne s'éloignât complétement du

(1) *Sag.*, 6, 4.
(2) Cf. *Gen.*, 17, 6, 16; 35, 11.
(3) *Ib.*, 49, 10.

Seigneur, mais qu'évidemment son désir était le maintien permanent de la république (1), ou que la royauté est précisément incompatible avec les autres dispositions politiques de la loi de Moïse (2). Il fallait que la critique rationaliste prouvât cette opinion, et pour cela elle nie que le passage du Deutéronome, 17, 14-20, soit de Moïse; elle prétend que la loi du royaume, renfermée dans ce passage, est postérieure à Salomon, et n'est qu'une imitation de la constitution projetée par Samuel et le reflet d'événements postérieurs (3). Outre l'incompatibilité prétendue de ce passage avec le reste de la loi de Moïse, on donne comme preuve de sa non-authenticité la conduite de Samuel et du peuple lors de la première élection d'un roi (4). Samuel n'aurait pu être si affligé du désir des anciens si ce désir avait été autorisé par une disposition de Moïse. Or il y a longtemps qu'on a pertinemment répondu (5) que Samuel n'était point contraire à la royauté en elle-même, mais à la disposition dans laquelle le peuple venait lui en exprimer le désir. Le peuple voulait un roi en place du juge que Dieu avait institué; il y avait là une injustice à l'égard de Samuel et un péché contre Jéhovah, qui avait envoyé Samuel. En outre, ce désir répondait à la coupable pensée qu'avait le peuple que Dieu était impuissant à lui venir en aide; que leur défaite était non la conséquence de leur infidélité à l'égard du Dieu invisible, mais celle des défauts de

(1) Cf. Michaelis, *Droit mosaïque*, p. 1, § [illegible].
(2) Kalthoff trouve lui-même que la royauté, en somme, est contraire à l'esprit de la constitution mosaïque. *Antiq. hébr.*, p. 296.
(3) Comme III *Rois*, 11, 1 sq. Cf. Vater, *Comm. sur le Pent.*, III, p. 257. Hartmann, *Rech. hist.-critiques*, p. 714. Bohlen, *Comm. sur la Genèse*, introduct., p. 60. Winer, *Lex. bibl.*, s. v., etc.
(4) I *Rois*, 8.
(5) Par exemple D. Calmet, *ad Deut.*, 17, 14.

leur constitution, et que la royauté les sauverait (1).

La répétition littérale de cette loi du royaume, édictée par le Pentateuque (2); la force avec laquelle Samuel rappelle aux Hébreux que c'est Jéhovah qui leur a donné le roi, qu'ils ne pourront compter sur le secours de Dieu qu'autant que le peuple et le roi qui les gouverne demeureront fidèles au Seigneur (3), montrent clairement combien Samuel sut mettre sa conduite en harmonie avec la loi, aussi bien en blâmant le désir du peuple, dont le motif était coupable, qu'en consentant à un désir fondé sur la loi.

Les deux premiers rois, Saül et David, furent appelés à leur dignité par une élection divine (4). La royauté fut promise à perpétuité à la race de David (5). Plusieurs rois nommèrent eux-mêmes leur successeur (6) ; ordinairement l'héritier était le premier né du souverain régnant (7). Dans le royaume d'Israël, dont le premier roi fut élu par un prophète (8), le trône fut également héréditaire (9). Cette disposition fut, surtout dans des temps de perturbation politique, fréquemment violée (10), soit par les Israélites eux-mêmes, soit par leurs ennemis.

Le roi était, comme le prêtre, solennellement sacré, en montant sur le trône, tantôt par son prédécesseur encore vivant, tantôt par les anciens, tantôt par le souverain Pontife, dans le temple (1). Le sacre ou l'onction était un symbole qui marquait que le roi était le représentant de Jéhovah ; c'est pourquoi le roi est appelé l'oint, l'oint du Seigneur, מָשִׁיחַ, מְשִׁיחַ יְהוָה (2). Cette cérémonie avait lieu non-seulement pour ceux qui montaient sur le trône sans un droit direct, comme dit Winer, mais pour tous les rois en général, à cause de sa signification symbolique, quoiqu'elle ne soit formellement rappelée qu'à l'occasion de quelques-uns (Saül, David, Salomon, Joas, Joachas et Jéhu, en Israël). Au moment du sacre on ceignait, sans aucun doute, le front du roi du diadème, נֵזֶר (3), on lui mettait la couronne, עֲטָרָה (4), et on lui transmettait le sceptre, שֵׁבֶט. Les autres insignes de la dignité royale étaient : le trône, כִּסֵּא (5) ; un costume magnifique, garni de pierres précieuses ; des bracelets (6), le manteau de pourpre (7).

Les circonstances solennelles dont il est encore fait mention à l'occasion des sacres sont les acclamations joyeuses du peuple criant : *Vive le roi!* יְחִי הַמֶּלֶךְ (8), la musique en signe de réjouissance (9), les sacrifices d'actions de grâces (10), les offrandes (11), la cavalcade sur un cheval d'honneur (12), le baiser en signe d'hommage (13). D'après une opinion émise par Michaëlis,

(1) Cf. I *Rois*, 8, 5, 7, 8. On peut voir les preuves explicites de l'authenticité de ce passage relatif à la royauté dans Welte, *Nachmosaisches*, p. 208. Hengstenberg, III, 246.

(2) I *Rois*, 10, 24, 25.

(3) *Ib.*, 12, 13-15.

(4) *Ib.*, 9, 10, 16. I *Par.*, 11.

(5) II *Rois*, 7, 12-16.

(6) *Ib.*, 1, 17. II *Par.*, 11, 22.

(7) II *Par.*, 21, 3.

(8) III *Rois*, 11, 31.

(9) IV *Rois*, 3, 1.

(10) *Ib.*, 21, 24 ; 23, 30, 34 ; 24, 17, etc.

(1) I *Rois*, 10, 1 ; 16, 13. II *Rois*, 5, 1-3. III *Rois*, 1, 39. IV *Rois*, 11, 12.

(2) I *Rois*, 24, 7, 11. II *Rois*, 1, 14, 16. *Ps.* 2, 2. *Lament.*, 4, 20, etc.

(3) II *Rois*, 1, 10. IV *Rois*, 11, 12.

(4) II *Rois*, 12, 30. *Cantiq.*, 3, 11. *Ézéch.*, 21, 26, etc.

(5) *Prov.*, 16, 12. Le trône de Salomon est décrit III *Rois*, 10, 18 ; II *Par.*, 9, 17.

(6) II *Rois*, 1, 10.

(7) I *Mach.*, 10, 22, 62 ; 14, 43.

(8) I *Rois*, 10, 24. III *Rois*, 1, 25, 34, 39.

(9) III *Rois*, 1, 40.

(10) I *Rois*, 11, 15. III *Rois*, 1, 25.

(11) I *Rois*, 10, 1. Cf. *Ps.* 2, 12.

(12) III *Rois*, 1, 38, 44.

(13) I *Rois*, 10, 1. Cf. *Ps.* 2, 12.

et devenue depuis lors assez commune, le roi, en montant sur le trône, était tenu de jurer une capitulation d'élection, par laquelle le peuple mettait des limites à sa puissance. L'idée de cette capitulation, prise dans la théorie des constitutions politiques modernes, quelque raisonnable qu'elle paraisse, n'est pas dans la Bible, et les textes allégués à l'appui ne sont pas probants. L'alliance que David (1) contracta avec les tribus devant Jéhovah, lorsqu'elles lui prêtèrent hommage, est aussi peu une capitulation, limitant le pouvoir royal, que l'alliance que le grand-prêtre Joïada (2) conclut, lors du sacre de Joas, entre Jéhovah, le roi et le peuple (3). La limite nécessaire du pouvoir royal théocratique était marquée par la nature même de ce pouvoir, puisque le roi n'était que le représentant, le vassal de Jéhovah. La loi (4) avait imposé des règles positives à la puissance royale, surtout dans le sens où, pour un État théocratique, l'exercice arbitraire du pouvoir était le moins tolérable. Dès l'origine les Prophètes soumirent la royauté à leur contrôle; Saül dépendait de Samuel; lorsque le roi voulut s'en rendre indépendant il fut rejeté. Les Prophètes continuèrent à exercer avec la même autorité et la même sanction leur grave intervention entre Jéhovah, le roi et le peuple (Nathan, Isaïe). Tant que le roi avait la conscience vivante de sa dignité et de sa mission le despotisme était impossible; dans la réalité les rois perdirent souvent cette conscience, comme ne le prouve que trop l'histoire de Juda et d'Israël.

Les rois, dépositaires de la puissance souveraine, exerçaient les fonctions de juge en dernière instance (1); ils avaient le droit de grâce (2), le droit de conclure la guerre et la paix (3), et se mettaient ordinairement à la tête des armées. En tant que mandataires de Jéhovah ils se considéraient aussi comme les protecteurs et les propagateurs de la religion et du culte; tels furent spécialement David (4) et Salomon (5); plus tard Joas (6), Ézéchias (7), Josias (8); mais jamais, avant la captivité de Babylone, la dignité sacerdotale ne fut unie dans une même personne à la dignité royale, comme le prétend, par exemple, Justin, 36, 3 : *Mos apud Judæos fuit, ut eosdem reges et sacerdotes haberent, quorum justitia religione permixta incredibile quantum coaluere* (9). Cela n'arriva qu'au temps des Machabées, à la suite de circonstances extraordinaires.

Le respect qu'on devait aux rois répondait à leur haute dignité : « Craignez le Seigneur et le roi (10). » On ne s'approchait de lui qu'avec les signes du plus profond respect, en se prosternant jusqu'à terre (11); on descendait de cheval en le rencontrant (12); on le saluait par des paroles de bénédiction (13); on lui attribuait toute espèce de connaissances; on tenait ses paroles pour justes et sacrées. Le roi est comme un ange du Seigneur, qui enteud le bien et le mal (14); il est tellement sage qu'il

(1) II *Rois*, 5, 3.
(2) IV *Rois*, 11, 17.
(3) Cf. Keil, *Comm. sur les livres des Rois*, p. 188.
(4) *Deut.*, 17, 16 sq.

(1) II *Rois*, 15, 2. III *Rois*, 3, 16.
(2) II *Rois*, 14.
(3) I *Rois*, 11, 5.
(4) II *Rois*, 6, 1; 7, 1 sq.
(5) III *Rois*, 5, 1 sq.; 8, 1 sq.
(6) IV *Rois*, 12, 4 sq.
(7) *Ib.*, 18, 4 sq.
(8) *Ib.*, 23, 1 sq.
(9) *Voir* aussi de Wette, *Archéol.*, § 146.
(10) *Prov.*, 24, 21.
(11) הִשְׁתַּחֲוָה, souvent avec l'addition אַפַּיִם אַרְצָה, προσκύνειν, I *Rois*, 24, 9; 25, 23. II *Rois*, 9, 6; 19, 18. III *Rois*, 1, 16.
(12) I *Rois*, 25, 23.
(13) *Dan*, 2, 4; 3, 9. Jos., *Bello Jud.*, 2, 1, 1.
(14) II *Rois*, 14, 17.

sait tout ce qui se passe dans le pays (1). Maudire le roi c'était blasphémer, et ce crime était puni de mort comme le sacrilége (2). La mémoire des bons rois demeurait en honneur ; on les inhumait dans les sépulcres des rois d'Israël à Jérusalem (3) ; les autres ne recevaient pas cet honneur (4). On célébrait l'anniversaire de leur mort par des chants funèbres et des *lamentations* (5). Cependant les rois hébreux n'étaient pas séparés de leur peuple d'une manière aussi complète et aussi absolue que les autres monarques de l'antiquité ; ils se montraient souvent parmi le peuple (6), et étaient accessibles à chacun (7).

Parmi les personnages formant la cour et les fonctionnaires résidant près du roi on peut citer, comme les plus importants :

1. L'administrateur du royaume ou le mandataire du roi auprès du peuple, הַכֹּהֵן. Dans la liste des officiers de Salomon (8), ce mot ne signifie pas plus grand-prêtre, prêtre, que כֹּהֲנִים (9) ne veut dire prêtres du palais, chapelains de la cour ou conseillers ecclésiastiques ; il représente, comme les Paralipomènes le paraphrasent justement (10), « les premiers auprès du roi (11). » Le *cohen* était le fonctionnaire le plus rapproché du roi, רֵעֶה הַמֶּלֶךְ (12), car, d'après sa dignité, suivant la coutume orientale, il était assis à côté du souverain (13).

2. Le maître-d'hôtel ou le ministre de la maison du roi, אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת, ou נָגִיד עַל הַבַּיִת (1).

3. Le général, אֲשֶׁר עַל הַצָּבָא, שַׂר הַצָּבָא (2), qui parfois était en même temps le chef des gardes du corps (3).

4. Le chancelier, l'annaliste du royaume, מַזְכִּיר (4).

5. Les secrétaires royaux, les scribes, סֹפְרִים (5). Le *sopher*, au temps de David et de Salomon, ne paraît jamais comme un fonctionnaire militaire, ainsi que le prétendent *Michaëlis* (6) et Studer (7) ; ce n'est que sous Sédécias qu'il est désigné comme tel, שַׂר הַצָּבָא (8).

6. Le surintendant des tributs, אֲשֶׁר עַל הַמַּס (9).

7. L'administrateur des domaines royaux, qui avait sous sa surveillance les provisions, les troupeaux, etc. (10).

8. Les 12 préfets préposés à tout Israël, נִצָּבִים, qui pourvoyaient aux besoins de la maison royale (11).

9. Les gardes des vestiaires, אֲשֶׁר עַל הַמֶּלְתָּחָה (12).

10. Les gardes du corps, les *céréthiens* et les *phéléthiens* (σωματοφύλακες) (13), qui gardaient le palais, exécutaient les sentences de mort et portaient les ordres du roi dans les provinces (14).

(1) II *Rois*, 14, 20.
(2) III *Rois*, 21, 10.
(3) *Ib.*, 2, 10 ; 11, 43 ; 14, 31.
(4) II *Par.*, 28, 27, 26, 31.
(5) Cf. *ib.*, 35, 25.
(6) II *Rois*, 18, 4 ; 19, 8.
(7) III *Rois*, 3, 16 ; 20, 39. *Jér.*, 38, 8.
(8) III *Rois*, 4, 2.
(9) II *Rois*, 8, 18.
(10) I *Par.*, 18, 17.
(11) Cf. Movers, *Recherches critiques sur la chronique biblique*, p. 301 sq.
(12) III *Rois*, 4, 5.
(13) Cf. *Esther*, 1, 14 ; 3, 1.

(1) III *Rois*, 4, 6 ; 16, 9. IV *Rois*, 18, 18. *Is.*, 22, 15.
(2) II *Rois*, 8, 16 ; 20, 23. III *Rois*, 4, 4. I *Par.*, 27, 34.
(3) Cf. II *Rois*, 8, 18. III *Rois*, 4, 4.
(4) II *Rois*, 8, 16 ; 20, 24. I *Rois*, 4, 3. IV *Rois*, 18, 18. *Is.*, 36, 3.
(5) II *Rois*, 8, 17 ; 20, 25. III *Rois*, 4, 3. IV *Rois*, 12, 11 ; 19, 2 ; 22, 3.
(6) *Droit mosaïque*, III, § 176.
(7) Au *Livre des Rois*, 5, 14.
(8) Cf. Keil, *les Rois*, p. 43, note.
(9) II *Rois*, 20, 24. III *Rois*, 4, 6 ; 12, 18.
(10) I *Par.*, 27, 25-31.
(11) Cf. III *Rois*, 4, 7-19.
(12) IV *Rois*, 10, 22.
(13) Jos., *Ant.*, 7, 5, 4.
(14) Cf. II *Rois*, 8, 18 ; 15, 18 ; 20, 7, 23. III *Rois*,

Les revenus des rois hébreux provenaient des domaines, consistant en terres, vignobles, plants d'oliviers, pâturages, etc. (1); du droit régal (d'après Amos (2) la première portée des brebis appartenait au roi); des impôts ordinaires, principalement de la dîme (3), des présents de leurs sujets: on en faisait souvent, et de fort riches (4); les sujets leur devaient des corvées (5). Dans certaines circonstances on levait des contributions extraordinaires (6); une grande portion du butin fait à la guerre revenait au roi (7), ainsi que les biens confisqués (8).

KÖNIG.

**RUBÉANUS.** *Voyez* CROTUS.

**RUBEIS** (LÉONARD DE), né à Gifoni, dans la Terre de Labour, au royaume de Naples, célèbre prédicateur et théologien minime, fut élu général de son ordre le 5 juin 1378. Au moment où éclata le grand schisme d'Occident Rubeis se trouvait à Naples, jouissant de toute la confiance de la reine Jeanne. Urbain VI lui offrit le cardinalat, pour l'enlever au parti de l'antipape Clément VII; mais la reine retint Rubeis, qui accepta le chapeau de Clément. Ceci, dit Ciacconius, eut lieu immédiatement à la première promotion de cardinaux que fit Clément VII, à Fondi (1er janvier 1379). Cependant Summontius (9) dit que Rubeis fut créé cardinal à Naples, en 1369, Clément ayant fait son entrée solennelle dans cette ville le 28 mai. — La première conséquence de cette promotion fut que le schisme éclata dans l'ordre des Minimes et qu'un antigénéral fut élu. Clément VII, de retour à Avignon, envoya de là, comme légat, auprès de Jeanne, le cardinal de Rubeis, au moment où Charles de Durazzo, appelé au secours d'Urbain VI, conquit Naples, s'empara de la reine et occupa tout le royaume. Rubeis fut également retenu prisonnier. Il fut obligé de renoncer à Clément VII et de reconnaître Urbain VI, le 28 septembre 1381, dans l'église de Sainte-Claire de Naples, devant le cardinal légat d'Urbain, Gentili de Sangro, devant le roi Charles et la noblesse napolitaine. On brûla ses insignes cardinalistes, et Rubeis fut traîné, avec quelques autres partisans de Clément, d'abord à Bénévent, puis dans d'autres forteresses. Enfin il recouvra la liberté, revint à Avignon, y fut reçu avec tous les honneurs du cardinalat, et nommé par Benoît XIII évêque d'Ostie et de Velletri. L. de Rubeis mourut à Avignon, en 1405, et fut inhumé parmi les membres de son ordre. Il avait écrit un long commentaire *in Cantica*, divisé en 140 chapitres (Antonin, tit. 24, c. 8, § 2), une *Summa Theologiæ moralis*, *Commentarii in libros IV Sententiarum Thomæ Aquinatis*, une dissertation *de Modo schismatis Pontificii extinguendi*, etc.

Cf. Wadding, *Annales Minorum*, IV, 238, 178, 220, 241, 275; *Fabricii Bibl. Lat.*, v. *Leonardus de Chifano*; Raynald, *Annales ad ann.* 1378 sq.

**RUBEN** (רְאוּבֵן, fils de la vision), LXX, Ῥουβήν, fils aîné de Jacob, premier né de Lia, qui, en le mettant au monde, dit: « Jéhovah a vu ma misère, car maintenant mon mari m'aimera (1). » Il devint la souche et le chef de la tribu

1, 28, 44. *Par.*, 18, 17, et les art. CÉRÉTHIENS, PHÉLÉTHIENS.

(1) I *Rois*, 8, 14. I *Par.*, 27, 25-31. II *Par.*, 26, 10. *Éz.*, 45, 7.

(2) 7, 1.

(3) I *Rois*, 8, 15; 17, 25. Cf. IMPÔTS CHEZ LES HÉBREUX.

(4) I *Rois*, 10, 27; 16, 20. III *Rois*, 10, 25. Cf. Hérod., 3, 89.

(5) I *Rois*, 8, 12. III *Rois*, 5, 13.

(6) IV *Rois*, 23, 35. Cf. IMPÔT PERSONNEL. IV *Rois*, 12, 4.

(7) II *Rois*, 8, 2 sq.

(8) *Ib.*, 16, 4. III *Rois*, 21, 16.

(9) III, 455.

(1) *Gen.*, 29, 32.

qui porta son nom, et il eut quatre fils, Hénoch, Phallu, Hesron et Charmé(1), dont la postérité forma les familles des Hénochites, des Phalluites, des Hesronites et des Charmites, et comptait déjà sous Moïse 46,500 hommes (2), réduits un peu plus tard à 43,730 hommes capables de porter les armes (3). Jacob, en bénissant ses fils, attribue à Ruben l'autorité et le commandement, mais il l'accuse d'avoir été la cause principale de sa douleur, parce qu'il a monté sur le lit de son père, qu'il l'a souillé (4), et qu'il a dormi avec Bala, servante de Lia (5). Moïse, en bénissant les tribus, dit bien : « Que Ruben vive et qu'il ne meure point ; » mais il ajoute : « Qu'il soit en petit nombre (6). »

Lorsque les frères de Ruben méditaient de tuer Joseph, Ruben s'y opposa et obtint, par ses remontrances, qu'ils se contentassent de le jeter dans une fosse, et ensuite qu'on le vendît à des marchands ismaélites (7). On ne sait rien de plus sur son compte, et ce qui est raconté dans le Testament des douze patriarches sur son crime avec Bala, ses regrets et sa pénitence, est fabuleux (8). Nous devons encore moins de crédit au raisonnement du Talmud suivant lequel Ruben n'aurait pas commis de faute, qu'il aurait simplement dérangé le lit de son père pour l'inquiéter, car le texte de l'Écriture dit clairement le contraire (9).

La tribu de Ruben obtint sa part de la Terre promise pendant la vie de Moïse, à l'est de la mer Morte et du Jourdain (10), au nord de l'Arnon, qui formait la frontière moabite (1), au sud de la tribu de Gad (2). Vers l'orient la tribu n'avait pas de limite bien arrêtée, elle se perdait dans l'Arabie Déserte. La tribu de Ruben, conformément à l'obligation qu'elle en avait contractée, traversa, sous Josué, le Jourdain, et soutint les autres tribus dans leurs guerres contre les Cananéens (3). Au temps des Juges elle ne paraît plus prendre sa part légitime aux expéditions des Israélites, luttant pour leur liberté. Lors du schisme, après la mort de Salomon, la tribu de Ruben fit partie du royaume d'Israël. Au temps de Jéhu elle fut dévastée par les Syriens (4). Plus tard elle fut, comme ses voisins du nord, opprimée par les Assyriens, sous Phul et Téglath-Phalasar, et emmenée en grand nombre en Assyrie (5). Au moment de la ruine de Samarie par Salmanasar elle subit le même sort que tout le reste du royaume d'Israël.

WELTE.

(1) *Gen.*, 29, 32. *Nombr.*, 26, 5.
(2) *Nombr*, 1, 21; 2, 11.
(3) *Ib.*, 26, 7.
(4) *Gen.*, 49, 3.
(5) *Ib.*, 35, 22.
(6) *Deut.*, 33, 6.
(7) *Gen.*, 37, 13.
(8) Cf. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Vet. Testam.*, I, 519.
(9) Cf. *J.-C. Wagenseillii Sota*, etc., p. 118 sq.
(10) *Nombr.*, 32, 1; 34, 14. *Jos.*, 1, 12.

**RUBENS.** *Voyez* PEINTURE.

**RUBRICISTES.** On nomme ainsi les écrivains qui commentent les livres liturgiques. Les plus remarquables rubricistes connus sont *Gavanti*, *Merati*, *Quarti*, *Lohner*, *Cavalieri*, *Bauldry*, *Romsées*, etc. Les ouvrages extraits de ces grands rubricistes sont sans nombre. Quand on considère, d'une part, la nature des rubriques, qui, malgré toute la précision imaginable, laissent encore bien des doutes sur leur mode d'exécution, et, d'autre part, la sainteté des actes du culte auxquels s'appliquent les rubriques, et la parole de l'Apôtre, *omnia secundum ordinem fiant in Ecclesia*, on ne peut méconnaître le mérite d'un solide ru-

(1) *Nombr.*, 21, 13. *Deut.*, 3, 16.
(2) *Deut.*, 3, 12-16.
(3) *Nombr.*, 32, 16. *Jos.*, 22, 1.
(4) IV *Rois*, 10, 33.
(5) I *Par.*, 5, 26.

briciste, lors même qu'on admettrait que des détails trop minutieux obscurcissent souvent plus qu'ils n'éclaircissent les questions. Le sens religieux, généralement réveillé partout, a rappelé l'attention vers les rubriques et ramené les esprits à l'étude des ouvrages qui en traitent.

**RUBRIQUES**, *rubricæ directivæ*, *præceptivæ*. On se demande si les prescriptions liturgiques de l'Église, telles qu'elles se trouvent notamment dans le Rituel et le Missel, et qui sont appelées rubriques, *rubricæ*, de l'encre rouge avec laquelle on les imprime, ont un caractère purement indicatif, ne sont que des conseils sur la manière la plus édifiante de réaliser les fonctions sacrées, ou si elles ont un caractère obligatoire, devant être exécutées sous peine de péché. Les opinions des théologiens à cet égard sont très-partagées. Les uns ne veulent reconnaître aux rubriques qu'une nature facultative, opinion qu'il est impossible de soutenir en face de ce fait incontestable que les rubriques parlent souvent de choses essentielles à l'administration des sacrements. Les autres prétendent que toutes les rubriques ont une nature obligatoire, en s'appuyant sur la bulle de Pie V, qui se trouve en tête du Missel, portant : *Mandantes et districte omnibus et singulis præcipientes, in virtute s. obedientiæ....* D'après cette opinion les rubriques obligeraient, par elles-mêmes, *sub gravi*, à moins que le peu d'importance de la chose ne fasse de la transgression une faute purement vénielle. Suivant la troisième opinion, que soutient Gavanti, les rubriques sont les unes facultatives, les autres impératives. A celles-ci appartiennent les rubriques après lesquelles se trouvent ces mots : *graviter peccat*, ou qui sont prescrites par le droit canon, ou introduites par la coutume, comme, par exemple, celles qui concernent l'intégrité du Sacrifice, la matière et la forme du sacrement, les jeûnes, les vases sacrés, les habits sacerdotaux.

Les autres sont d'une nature facultative, comme les prières avant et après la messe, le nombre des collectes, le lavement des mains, les génuflexions, les signes de croix, etc. — Mais les défenseurs de cette opinion se séparent à leur tour en ce que les uns croient que les rubriques impératives obligent *sub gravi*, tandis que les facultatives n'obligent que *sub levi ;* les autres les distinguent en disant que les unes obligent sous peine de péché, tandis que les autres ne renferment qu'un conseil.

La quatrième opinion, en faveur de laquelle se sont prononcées les plus grandes autorités théologiques, et en dernier lieu S. Alphonse de Liguori, distingue les rubriques qui s'observent durant le saint Sacrifice de celles qui ont rapport à des cérémonies accomplies en dehors du saint Sacrifice, tenant les premières pour obligatoires, les autres pour facultatives. C'est avec raison que cette opinion en appelle au canon du concile de Trente, *sess.* 7, *can.* 13 : *Si quis dixerit approbatos Ecclesiæ ritus solemni Sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris omitti, aut in novos alios ... mutari posse, anathema sit!* et à la bulle de Pie V : *Mandantes et omnibus districte præcipientes, in virtute s. obedientiæ, ut missam juxta ritum, modum et normam in Missali præscriptam, decantent ac legant... neque in missæ celebratione alias ceremonias vel preces addere vel recitare præsumant.*

La seconde des opinions indiquées peut aussi peu se soutenir que la première, parce qu'il est évident que les rubriques qui doivent être observées

pendant la messe ne renferment pas un simple conseil, et que parler de rubriques non obligatoires, qui doivent être observées sous peine d'une faute, même vénielle, est contradictoire.

On a donc toute raison d'admettre la quatrième opinion, qui ne connaît que des rubriques obligatoires en ce qui concerne la sainte messe, et considère toutes les autres comme non impératives et purement indicatives. L'observation des rubriques durant le saint Sacrifice fait nécessairement partie de cette apparence exterieure de dévotion et de piété, *exterior devotionis ac pietatis species*, avec laquelle, d'après les prescriptions du concile de Trente, la sainte messe doit être célébrée; la négligence irréfléchie ou volontaire des rubriques appartient à ce que le concile de Trente appelle une irrévérence presque impie, *irreverentia quæ ab impietate vix sejuncta esse potest*. On trouve dans les moralistes et les casuistes de nombreuses explications sur les rubriques qui obligent *sub levi* ou *sub gravi*. On comprend que les rubriques relatives au canon de la messe méritent une attention toute particulière.

Cf. ORDO ROMANUS. MAST.

**RUE** (CHARLES DE LA), né à Paris en 1643, entra dans la Compagnie de Jésus en 1669. Il publia, avant de recevoir les ordres sacrés, un recueil de poésies intitulé : *Idyllia Caroli de la Rue, Rothomagi, typ. Riccardi Lallemand*, 1669, dont une seconde édition augmentée parut à Paris, 1672. Il composa de même, en 1667, un poëme latin sur les victoires de Louis XIV : *de Victoriis regis Christianissimi Ludovici XIV*, que P. Corneille traduisit en vers français; enfin il publia un *Panegyricum dictum Ludovico XIV, regi pacifico*, Rothomagi, 1669, in-4°.

De la Rue avait la pensée de se rendre en mission au Canada, mais ses supérieurs ne consentirent pas à son désir; ils en firent un professeur de rhétorique, et il remplit, pendant huit ans, cette charge avec autant de zèle que de talent. Le roi l'envoya en Languedoc pour ramener les rebelles à la soumission et il y demeura pendant trois ans. Le Dauphin et le duc de Berri le prirent pour confesseur. De la Rue rédigea pour ses élèves un catéchisme latin, et publia un Virgile, *cum notis in usum Delphini*. Il fit l'oraison funèbre de Bossuet; publia *Gabr. Cossarti Orationes et Carmina*; ses *Sermons* français, en IV parties; *Carmina et Tragœdiarum libros IV*, in 4 tom.

Il mourut le 25 mai 1725, au collége Louis le Grand, à Paris. On publia ses *Oraisons funèbres* en 1740, à Paris.

**RUFIN** naquit, vers le milieu du quatrième siècle, à Julia-Concordia, petite ville voisine d'Aquilée. Étant encore catéchumène il se retira du monde et vécut dans un couvent d'Aquilée. S. Jérôme l'y rencontra lorsqu'il vint à Aquilée en 370; ce fut pendant ce séjour que Rufin reçut le baptême (et ce fut parce qu'il y fut baptisé, et probablement aussi qu'il fut ordonné diacre, qu'il fut surnommé Rufin d'Aquilée). Du reste ce ne fut point à cette époque, mais probablement bien auparavant, durant leur jeunesse, qu'ils contractèrent une étroite amitié. S. Jérôme étant à Trèves, vers 365, copia les ouvrages de S. Hilaire pour Rufin. En 373 S. Jérôme partit pour Jérusalem. Bientôt après Rufin quitta aussi sa patrie. Il se rendit d'abord en Égypte et s'y rencontra avec Ste Mélanie, qui demeura en relation très-intime avec lui. Il demeura six ans en Égypte, séjournant soit à Alexandrie, où il suivait les leçons du fameux Didyme l'Aveugle, soit parmi les solitaires du désert de Nitrie, dont il paraît avoir partagé les souffrances durant la persécution de l'Arien Va-

lens (1). D'Égypte il se rendit en Palestine, où il vécut, pendant plusieurs années, comme supérieur des solitaires du Mont des Olives. Ste Mélanie y dirigeait un couvent de femmes. S. Jérôme et Ste Paule vivaient de la même manière à Bethléhem. Rufin fut ordonné prêtre par l'évêque de Jérusalem, qui était, comme Rufin, un partisan zélé d'Origène. Ils s'attachèrent étroitement l'un à l'autre, ainsi qu'à Pallade, disciple d'Évagre, du Pont, qui, à cette époque, propageait ardemment l'origénisme en Palestine. Bientôt arriva à Jérusalem un certain Aterbius qui attaqua vivement, comme origénistes, non-seulement Jean et Rufin, mais aussi S. Jérôme. Celui-ci, qui jusqu'alors n'avait parlé qu'avec éloge d'Origène, se crut obligé de déclarer formellement qu'il n'approuvait pas les erreurs de ce grand homme. Cette déclaration troubla l'amitié qui avait régné jusqu'alors entre Jérôme et Rufin, lequel allait plus loin que son ami dans son admiration pour Origène. En 394 S. Épiphane, évêque de Chypre, vint à Jérusalem, prêcha en présence de Jean et de Rufin contre Origène, et, en outre, ordonna prêtre le frère de Jérôme, Paulinien, à Ad, dans le diocèse d'Éleuthéropolis. Il en résulta une vive controverse, dans laquelle S. Jérôme se mit du côté de S. Épiphane tandis que Rufin combattait avec Jean (2). En 397 Ste Mélanie, étant intervenue entre Jérôme et Rufin, réussit à les réconcilier, et, bientôt après, Rufin partit avec elle pour l'Italie. A Rome Rufin fit la connaissance d'un certain Macaire, à la demande duquel il traduisit le 1er livre de l'*Apologie d'Origène*, par Pamphile et Eusèbe. Il ajouta, comme épilogue, une dissertation dans laquelle il chercha à démontrer que les hérétiques avaient interpolé les œuvres d'Origène et y avaient ajouté tout ce qui, dans ces œuvres, n'était pas d'accord avec ce que Pamphile en disait. Il fit, dans la préface, quelque allusion à ce qui s'était passé à Jérusalem. L'année suivante il traduisit, pour le même Macaire, l'œuvre d'Origène περὶ Ἀρχῶν. Dans la préface de sa traduction Rufin en appela, d'une manière malicieuse, au jugement favorable qu'autrefois S. Jérôme avait prononcé sur Origène. Son travail n'était pas une traduction exacte; il avait conservé bien des choses choquantes; toutefois il en avait omis ou adouci beaucoup d'autres.

L'écrit de Rufin excita une grande émotion à Rome et rencontra immédiatement de sérieuses contradictions. Rufin quitta Rome peu de temps après, et se rendit, avec des lettres ecclésiastiques, *ecclesiasticis epistolis*, que lui avait données le Pape Sirice, par Milan à Aquilée. Deux amis de S. Jérôme, Pammaque et Océanus, furent mis en possession de la traduction de Rufin avant même qu'elle fût publiée, et, à ce que prétendit Rufin, avant qu'il y eût mis la dernière main (Rufin les accusa de l'avoir même falsifiée), et ils l'envoyèrent, avec la préface, à S. Jérôme, en le priant de faire une traduction *exacte* du περὶ Ἀρχῶν. Rufin lui-même, avant de partir de Rome, écrivit à S. Jérôme; on a perdu sa lettre, qui paraît avoir été rédigée en termes bienveillants, mais avoir contenu des plaintes amères sur la conduite des amis romains de S. Jérôme. S. Jérôme répondit sur le même ton et reprocha à Rufin les observations peu amicales de la préface de son dernier écrit. Cette lettre de S. Jérôme subsiste (1); mais elle ne parvint point à Rufin, à qui les amis de S. Jérôme

(1) Socrate, *Hist. eccl.*, 2, 4. Cf. Hier., *Apol.*, II, p. 391, et *adv. Ruf.*, III, p. 463.

(2) *Voy.* ÉPIPHANE, JÉRÔME, ORIGÉNISTE (controverse).

(1) Ep. 81.

ne la remirent pas. Bientôt après parut la traduction exacte, faite par S. Jérôme, du περὶ Ἀρχῶν, outre une lettre à Pammaque et à Océanus, dans laquelle il s'exprimait clairement et nettement sur Origène.

Le successeur du Pape Sirice, Anastase, cita Rufin à Rome, afin qu'il s'y expliquât. Rufin s'excusa, mais envoya au Pape une profession de foi et une justification écrite. Le Pape se prononça contre Origène et contre Rufin, comme son traducteur, mais, à ce qu'il semble, sans avoir excommunié ce dernier, car nous ne voyons pas que les évêques, dont il était l'ami, lui aient refusé la communion ecclésiastique.

Rufin publia, en 401, son Apologie contre S. Jérôme, sous le titre de *Invectivæ*, en deux livres. Dans le premier il défend son orthodoxie; le second renferme surtout des attaques contre S. Jérôme. Celui-ci, informé, par des rapports verbaux et par les lettres de ses amis, de la teneur de ce livre, répondit sur-le-champ par son *Apologia adv. Rufinum* (dont le second livre est dirigé contre l'Apologie de Rufin, adressée au Pape Anastase, et que S. Jérôme paraît avoir sous les yeux).

Rufin, ayant eu connaissance de l'apologie de son adversaire, lui envoya un exemplaire complet de ses *Invectivæ*, avec une lettre très-amère. S. Jérôme ajouta un 3e livre à son apologie. Ce fut le dernier de cette controverse.

Rufin, après la mort du Pape Anastase, vint encore une fois à Rome, mais paraît avoir demeuré habituellement à Aquilée. Plus tard il partit avec la jeune Marcella et son mari Pinian pour la Sicile, où il mourut, en 410, sans avoir pu réaliser le projet qu'il avait de faire encore un voyage en Palestine avec la vénérable Mélanie.

Rufin a composé peu d'ouvrages originaux. Outre ceux que nous avons indiqués, il a donné une excellente explication du Symbole des Apôtres (c'est son meilleur ouvrage), un commentaire des prophètes Osée, Joël et Amos, et de la benédiction de Jacob (celui-ci à la demande de S. Paulin de Nole). Il fit aussi un travail sur les moines du désert de Nitrie, probablement d'après des sources grecques (peut-être est-ce le même que celui que Rosweyd a publié dans ses *Vitæ Patrum*) (1). Les traductions que Rufin a faites du grec sont nombreuses; il traduisit plusieurs ouvrages de Josèphe, d'Origène, de Basile, de Grégoire de Nazianze, d'Évagre, du Pont, les *Recognitiones* du Pseudo-Clément et les Proverbes du Pythagoricien Sixte, qu'il attribua faussement au Pape Sixte. Enfin il donna une traduction libre de l'Histoire de l'Église d'Eusèbe. Il laissa de côté une partie du 8e livre et presque tout le 10e, et réduisit les 10 livres en 9, auxquels il ajouta, en 2 livres, une continuation jusqu'en 395, *ed. P.-Th. Cacciari*, 2 tom., Romæ, 1740.

Cf. ÉGLISE (*hist. de l'*); Tillemont, t. 12; *Acta SS.*, *Sept.*, t. 8; Stolberg, t. 13 et 14; Buse, *Jérôme et Rufin*, dans la *Revue catholique* de Dieringer, année 1846. REUSCH.

**RUGEN** est une île de la mer Baltique souvent visitée pour les charmes de son site. Elle a 55 kilom. de long sur 42 de large, avec 40,000 habitants. Il en est question pour la première fois dans la guerre d'Othon Ier contre les Slaves. Adam de Brême nomme les insulaires *Rani*, ainsi que Helmold, qui écrit aussi *Rugiani*. Dans des documents pontificaux de 1177 et de 1189 l'île est appelée *Ruga*, et, si les biographes de S. Othon l'appellent *Verania*, c'est que le préfixe *we*, en slave, sert à désigner les noms de lieux.

(1) *Voir* Floss, *Macarii Ægypt. epp.*, etc., p. 16 sq.

Les plus anciens habitants étaient des Germains; mais c'est une pure présomption, mise en avant d'abord par le géographe Phil. Cluver (1), dans sa *Germania antiqua*, et aveuglément répétée et positivement affirmée par Valentin Winter (2), Mikrælius (3), Schwartz (4) et Zöllner (5), que de dire que Rugen est l'île de l'Océan, citée par Tacite (6), dans laquelle sept peuples adoraient le sanctuaire de la déesse Nerthus (la Terre), et que le mamelon et le lac qu'on voit dans la Stubnitz étaient le foyer du culte germanique. Cette opinion est destituée de toute espèce de preuve historique, car Tacite ne compte pas les Rugiens parmi les sept peuples alliés du même culte. Ni Jean Kartzow (7), qui voudrait rattacher dans sa *Pomerania* toute l'histoire héroïque des Romains et des Germains à sa patrie, ni Lubin, professeur de Rostock, qui fit paraître, en 1618, une carte très-considérable de Rugen, ne savent rien du culte de Hertha, qui aurait été pratiqué à Jasmund.

Au sixième siècle les Slaves, ayant envahi le nord de l'Allemagne, s'établirent également à Rugen. Les Ranes devinrent la tribu la plus considérée des Slaves sous le roi Cruco (Krito), qui, vers la fin du dixième siècle, unit sous sa domination tous les peuples Wendes, entre l'Elbe, l'Oder et la mer Baltique.

La religion des Wendes était le polythéisme. Ils adoraient, dans des bois sacrés, des pierres, des sources, des arbres, le Dieu bon (*Belbog*), et un être souverainement mauvais (*Czernybog*). Ils avaient aussi des temples artistiquement décorés, dans lesquels ils dressaient les statues de leurs dieux. Il y avait quatre temples dans Rugen, savoir :

1. Le sanctuaire de *Swatovit*, à Arcona (1);

2. Le temple de *Rujevit*, *Porenut* et *Porevit*, à Karenz (Garz). Rujevit (le vainqueur au cri de cerf) avait une tête à sept faces, portait sept épées à sa ceinture et en tenait une huitième nue à la main. Porenut (le dieu du tonnerre), sans armes, avait quatre visages sous un crâne, et un cinquième sur la poitrine ; la main gauche touchait son front, la droite tenait le menton de la face pectorale. Porevit (le dieu des saisons et de l'orage, ou encore le vainqueur des bois) avait cinq têtes et n'était point armé.

3. A Jasmund, au dedans du fort de la Stubnitz, se trouvait le temple de *Pizamar*, le dieu noir.

4. Il y avait à Rugen, comme à Brandebourg et à Stettin, sur le Schanzenberg, dans la Granitz, un temple de *Triglau* (2), qui ne fut détruit qu'en 1170. Quoique Helmold, dans sa chronique (3), et *Saxo Grammaticus*, dans son histoire danoise, parlent de la conversion de Rugen par des moines de la nouvelle Corbie, vers le milieu du neuvième siècle; quoique, dans l'inventaire des biens du couvent de Corbie, une note du onzième siècle porte : « Les Slaves de l'île de Rugen appartiennent à l'héritage de saint Vit, mais ils ont apostasié à cause de l'avarice et de l'orgueil de notre administrateur; » quoiqu'on ait mis en avant un acte de donation de l'île par l'empereur Lothaire en faveur du couvent, — cet acte a été généralement reconnu comme peu authentique,

(1) † 1623.
(2) Waja, *Hist. episc. Camminensis.*
(3) *Vieille Poméranie*, Stettin, 1723, p. 15.
(4) *Géographie du nord de l'Allemagne*, Greifswald, 1745, p. 98.
(5) *Voyage en Poméranie*, etc., Berlin, 1797, p. 247.
(6) *Germ.*, 40.
(7) † 1542.

(1) *Voy.* SWATOVIT.
(2) *Voy.* TRIGLAU.
(3) *Chronicon Slavorum.*

et Giesebrecht (1) a montré qu'un acte de donation de Rugen n'avait pu être fait en faveur du couvent, et que la légende relative à S. Vit est complétement insoutenable. On donnait sans doute à des couvents des domaines dans les pays nouvellement conquis, mais avant 1113 aucune armée allemande ne parvint jusqu'à Rugen. On n'a pris le culte de Swatovit pour le culte dégénéré de S. Vit qu'à cause de la consonnance des noms, et l'on a confondu *Sanctus Vitus*, ou *Swiety Wit*, avec *Swantovit*. L'abbé de Corbie Saracho savait, vers 1060, que les Slaves de Rugen faisaient partie du patrimoine de Saint-Vit, *Slavi Rugiacensis insulæ ad patrimonium S. Viti spectant*, mais il ne prenait point ces paroles dans un sens spirituel, il les comprenait naturellement, et quand il ajoute : *ob avaritiam et insolentiam villicorum nostrorum a fide deseruerunt*, c'est une opinion particulière qu'il exprime, pour donner une raison de l'apostasie, raison à laquelle il fut facilement conduit parce que de son temps, en effet, les Abotrites chrétiens avaient été poussés à l'apostasie par l'avarice du duc des Saxons.

Ce fut l'évêque Bernon de Schwérin qui entreprit la première mission de Rugen. Il y prêcha vers 1166, mais ne fut point écouté. Waldemar, roi de Danemark, qui avait déjà fait sept fois la guerre aux Ranes, et qui, malgré le traité conclu à Stréla, avait été derechef attaqué par les pirates avides de conquêtes, réunit une puissante armée, et, soutenu par les princes des Poméraniens Bogislav et Casimir, et Przibislaw, prince de Mecklenbourg, il aborda, le 19 mai 1168, à Rugen, et voulut s'emparer d'abord d'Arcona. Comme il pensait en même temps profiter des chances de la guerre pour introduire le Christianisme dans l'île, Bernon, de Schwérin, accompagnait le prince des Abotrites ; l'évêque de Röskilde, Absalon, Erkill, archevêque de Lune, et Sweinn d'Aarhus (en Jutlande) suivaient leur roi. On espérait qu'après avoir détruit le temple et la principale idole de l'île les Ranes se soumettraient plus facilement et se convertiraient au Christianisme.

Les assiégés avaient fortifié leur porte unique par des terrassements et des gazons, et ils comptaient tellement que leur forteresse était imprenable qu'ils laissèrent sans surveillance la tour qui s'élevait au-dessus de la porte, et du haut de laquelle flottaient des drapeaux et la *stanitza*, c'est-à-dire la grande bannière aux couleurs variées des Rugiens. Le 14 juin, par un temps magnifique, tandis que l'armée chrétienne était encore occupée à préparer ses moyens d'assaut, quelques gars hardis se mirent à jeter avec leurs frondes des pierres contre le rempart. On répondit à l'attaque, et l'engagement devint sérieux. Cependant un des jeunes et entreprenants assaillants remarqua qu'un enfoncement s'était formé devant la tour par la chute des mottes de gazon, et qu'on pouvait par là non-seulement se mettre à l'abri des coups partant du haut, mais tenter la prise de la forteresse. Ses camarades enfoncèrent leurs piques dans les gazons afin de l'aider à escalader les terrassements. Se servant de cette échelle improvisée, le jeune soldat escalada en effet le rempart et parvint à l'enfoncement qu'il avait remarqué. Là il vit qu'il lui serait facile de mettre le feu à la tour. Ses camarades lui tendirent au bout de leurs piques des bouchons de paille et des étoupes, qu'il plaça dans l'ouverture, qu'il alluma, et, dès que la flamme montra ses langues ardentes, le vaillant jeune homme redescendit et fut acclamé par ses camarades. Les gens d'Arcona, qui n'avaient rien vu jusqu'alors,

(1) *Histoires wendes*, Berlin, 1843, tome II, p. 201 ; t. III, p. 167.

aperçurent les jets de flammes et furent d'abord incertains sur le parti à prendre. Avant d'avoir pu éteindre l'incendie la tour et la charpente du fort furent consumées. Le roi, réveillé par le tumulte, fut singulièrement surpris lorsqu'il s'approcha et s'aperçut que le fort était en flammes. Cependant, doutant que l'incendie pût réduire la forteresse, il demanda à l'évêque Absalon s'il ne pensait pas que ce fût le moment de donner l'assaut. Absalon conseilla d'attendre, voulant aller voir de plus près si la force du feu serait suffisante pour ruiner le château. Il s'approche de la porte; déjà les flammes atteignaient les combles, les drapeaux étaient consumés, et toute la charpente s'écroulait avec un énorme fracas. On attaque les remparts; les assiégés se défendent avec acharnement; enfin leur courage succombe, et un capitaine demande du haut des remparts un entretien avec Absalon, priant les Danois de cesser leur attaque afin de permettre aux gens d'Arcona de s'entendre sur leur reddition. On y consent à condition de laisser le feu continuer son ouvrage. Waldemar, durant ce moment de répit, tient conseil avec ses capitaines, et décide de soumettre les conditions de paix suivantes aux assiégés: ils embrasseront le Christianisme, délivreront les Chrétiens prisonniers, livreront l'idole Swatovit, avec le trésor du temple; attribueront les revenus et les domaines assignés aux idoles à l'entretien des églises et des prêtres; fourniront des soldats aux armées danoises, payeront un léger tribut et donneront quarante otages comme caution de la paix. Lorsque la nouvelle de ces douces conditions se répandit dans l'armée danoise, celle-ci, avide de butin, se mit à murmurer de ce que, les Ranes ayant pillé et ravagé leur patrie, ils s'en tiraient à si bon marché quand déjà on tenait la victoire en main; ils menacèrent le roi de l'abandonner s'il n'accordait pas l'assaut et s'il préférait un tribut insignifiant à une victoire éclatante.

Dans cette situation critique Waldemar convoqua de nouveau les princes. Absalon représenta que la prise de la forteresse était incertaine, parce que ses remparts, qui avaient résisté à l'incendie, étaient trop escarpés et trop élevés; que la continuation de l'incendie finirait par être nuisible même aux assiégeants; qu'il ne fallait pas inutilement mettre en jeu la vie de ses soldats; que les Ranes livreraient d'autant plus facilement leurs autres forteresses qu'on aurait épargné Arcona; qu'enfin il était plus avantageux de prendre à la fois tous les forts que de demeurer plus longtemps à en assiéger un seul. Erkill partagea cet avis, en déclarant que l'armée devait obéir aux princes et non les princes se soumettre à l'armée; qu'il était plus noble de faire grâce à un ennemi vaincu et de le gagner au Christianisme que de le tuer. Tous les assistants furent unanimes, et l'armée fut invitée à se tenir tranquille. Les habitants d'Arcona remplirent les conditions promises, et Absalon choisit quatre enfants, cautions de la fidélité de leurs parents.

Ce qui avait été attendu se réalisa; Granza, officier blessé, parut au milieu de la nuit dans le camp des Danois et demanda à l'évêque la permission de se rendre à la forteresse de Karenz, pour y raconter la destinée d'Arcona et engager ses compatriotes à obtenir la paix aux mêmes conditions. L'évêque tira le roi de son sommeil et obtint un jour de délai en faveur du Rane qui devait aller conférer avec ses princes. Au terme du délai il devait se trouver à un endroit marqué du rivage avec les chefs du pays, pour rendre compte de la résolution arrêtée. Cependant, le 15 juin, jour de la fête de S. Vit,

dont dès le commencement Waldemar avait espéré l'assistance, les gens d'Arcona ouvrirent aux Chrétiens les portes de la ville. Absalon conseilla de ruiner de fond en comble le temple et la statue de Swatovit, afin de démontrer aux païens l'impuissance de leurs idoles et de leur ôter toute occasion de revenir plus tard à leurs vieilles divinités. Esbéra, le frère d'Absalon, et Sone Ebbeson reçurent du roi l'ordre de renverser le temple. Lorsqu'ils se mirent à l'œuvre avec des ouvriers les Ranes, accourus en grand nombre, s'imaginèrent que les dieux allaient se venger. On recommanda de la prudence aux travailleurs, afin qu'au moment où l'immense colosse s'écroulerait personne ne fût blessé, et qu'un accident fortuit ne fortifiât pas les païens dans leurs vaines imaginations. On arracha, pendant la nuit, les tapis qui voilaient les parties les plus secrètes du temple, et la statue gigantesque apparut à tous les yeux. On lui cassa les jambes; la statue s'inclina en arrière sur la muraille, qui fut abattue avec précaution, et, enfin, la statue s'écroula avec un épouvantable fracas. Les Ranes, non convaincus, ne voulurent pas consentir à enlever la statue avec des cordes; ils en chargèrent leurs prisonniers, qu'ils préférèrent exposer à la colère des dieux plutôt qu'eux-mêmes. Au moment où l'on enleva le géant, les uns se mirent à pousser des cris lamentables; les autres, honteux de leur folie passée, se mirent à rire et à se moquer de leur crédulité. L'idole fut taillée en pièces et servit de bois à brûler. Le temple fut réduit en cendres. Les prêtres enseignèrent l'Évangile aux gens d'Arcona et en baptisèrent 1,300 le même jour. A la place même où s'élevait le temple on érigea une église, à laquelle on employa le bois préparé pour les machines de siége, et le matériel de la guerre devint un instrument de paix. — Depuis 1826 on a construit à cet endroit un phare.

Pendant que l'idole de Swatovit s'écroulait, l'évêque Absalon était parti avec trente bâtiments pour la côte méridionale, afin d'apprendre la résolution des princes ranes, qui, ayant vu s'écrouler la forteresse du temple, qu'on réputait imprenable, étaient disposés à la paix. A peine les Danois abordèrent-ils que Granza vint au-devant de l'évêque, lui apportant la nouvelle que le roi Tetzlav, son père Jarimar et les plus nobles seigneurs l'attendaient. Les chefs, invités par l'évêque, se rendirent sur son navire pour conférer avec lui, se déclarèrent prêts à se soumettre aux mêmes conditions que les gens d'Arcona, et attendirent jusqu'au matin l'arrivée de Waldemar, qui ratifia la convention. Absalon, Sweinn et trente chevaliers accompagnèrent Jarimar à la forteresse de Karenz, qui était entourée d'un profond marais et à laquelle on n'arrivait que par un chemin fort étroit.

La garnison, composée de 6000 hommes, en sortit, se plaça le long des remparts, et chacun des soldats ficha sa lance dans le sol. Absalon et ses compagnons, respectueusement salués par tous ces braves gens, leur souhaitant la paix à leur tour, entrèrent sans crainte dans la forteresse, dans laquelle, outre les trois temples, se trouvaient une grande quantité de maisons à trois étages, serrées les unes contre les autres, et les habitants furent heureux de sortir de cette étroite enceinte où, depuis plusieurs jours, ils étaient entassés avec leurs troupeaux. Absalon fit, sans retard, abattre les temples, les idoles, auxquelles les païens n'osaient pas mettre la main. Absalon démontra au peuple son aveuglement, et Sweinn leur prouva, d'une manière pratique, l'impuissance de leurs dieux, en se plaçant sur les débris de la statue gigan-

tesque, et en se faisant conduire, placé sur ce piédestal, loin de la forteresse, où l'on brûla toutes les idoles. L'infatigable Absalon, qui n'avait pas dormi depuis trois nuits, consacra trois places à des sanctuaires chrétiens, et prit les mesures nécessaires pour faire instruire et baptiser ces peuples. La tradition montre un étang, à un demi-mille de Garz, où les habitants de Karenz reçurent le baptême.

Le 17 juin les Danois abandonnèrent le port et abordèrent à Asund, aujourd'hui Jasmund. Ici aussi la forteresse, bâtie sur le lac Noir, dans la Stubnitz, fut prise; l'idole qu'on y vénérait, et qu'on appelait Pizamar, fut brûlée. Alors les vainqueurs se retirèrent. Le prince Jarimar, qui reçut le baptême le 15 juin 1170 et devint un ardent propagateur de la foi chrétienne, épousa Hildegarde, nièce de Waldemar.

Ainsi les forces réunies des Danois, des Poméraniens et des Mecklenbourgeois, extirpèrent le paganisme slave de l'île de Rugen. Douze églises s'élevèrent en peu de temps. Absalon les consacra et elles firent partie de son diocèse. Le principal foyer religieux fut Schaprode; plus tard le prieur résida à Ralswiek, couvent agréablement situé près de Jasmund. La partie du continent qui appartenait à Rugen, l'ancienne Circipanie, jusqu'à la Perne, fut attribuée au diocèse de Schwérin. On y fonda aussi des couvents; en 1193 le monastère des Cisterciens s'éleva sur une colline agréable, dans Bergen. Witzlav, fils de Jarimar, fit venir, en 1231, des Cisterciens de Camp (diocèse de Cologne), et leur céda un grand bois qu'ils défrichèrent. Ils fondèrent Néo-Camp, aujourd'hui Franzbourg. Le monastère des Cisterciens d'Eldéna, fondé en 1203, fit fleurir la vie chrétienne dans ces parages. L'abbé de ce monastère posa, dès 1233, les fondements de la ville de Greifswald. Un couvent, institué en 1296 par Witzlav II, dans la solitude de Hiddensée, offrit un asile aux navigateurs.

Quoiqu'en 1325 Rugen échut en partage à la Poméranie, l'île continua à faire partie du diocèse de Rōskild, et devint, durant la réforme, la pomme de discorde des princes, qui se disputèrent vivement ce joyau. Philippe de Wolgass envahit, en 1536, le riche couvent d'Hiddensée, confisqua les récoltes et la mense de Ralswiek. Christian de Danemark voulut s'attribuer les biens de l'Église et confisqua les navires poméraniens qui se trouvaient dans les fleuves et les ports danois. Ce fut un temps de désolation. Les paysans et les nobles s'attaquaient mutuellement dans leurs propriétés, la torche à la main; les assassinats devinrent quotidiens; l'ordre et la discipline disparurent, les religieuses tremblaient d'être sécularisées. Les princes de Poméranie recoururent aux confédérés de Smalkalde contre la tyrannie de Christian, et comptèrent qu'ils seraient assistés, puisqu'ils faisaient partie de la confédération et qu'ils avaient créé à son service la fonderie de canons de Stettin la Neuve; mais, comme le roi de Danemark avait plus d'autorité qu'eux, il fallut que Philippe se soumît au plus fort.

Il y a aujourd'hui 27 paroisses protestantes à Rugen. Les Catholiques de l'île se réunissent dans l'église de la Trinité, bâtie en 1784 à Stralsund, dont la paroisse, en vertu d'une bulle du 21 juillet 1821, appartient au diocèse de Breslau.

Cf. Adam de Brême, Helmold, Saxo Grammaticus, Giesebrecht, *Histoire wendique*, t. III, Berlin, 1843; Barthold, *Histoire des Rugiens et des Poméraniens*, t. V, Hamb., 1839-45. *Voyez* l'article POMÉRANIE.

WELTZEL.

**RUGIENS.** *Voyez* ODOACRE.

**RUINART** (DOM THIERRY), célèbre membre de la congrégation de Saint-Maur, naquit à Reims, le 10 juin 1657, d'une famille distinguée. Élevé dans la crainte de Dieu, avec autant de prudence que de tendresse, le jeune Thierry, après avoir terminé ses études à l'université de Reims, témoigna le désir de servir Dieu loin des dangers du monde. Il entra dans l'ordre des Bénédictins, de la congrégation de Saint-Maur, en 1674, et l'année suivante il fit vœu perpétuel dans l'abbaye de Saint-Faron, à Meaux. Sa piété et l'innocence de ses mœurs l'avaient dès son noviciat fait aimer et estimer de tous ses confrères ; ses talents et son application donnaient de grandes espérances. Après avoir passé deux années dans les exercices de piété que la règle de la congrégation prescrit aux novices, il se rendit à l'abbaye de Saint-Pierre de Corbie pour y étudier la philosophie et la théologie. Il s'y occupa surtout de la lecture de l'Écriture sainte et des saints Pères, et s'appliqua en même temps à l'examen des anciens documents historiques. Les grands progrès qu'il fit dans toutes ses études furent bientôt appréciés. Mabillon, le grand maître des sciences historiques et archéologiques, cherchait alors un jeune religieux qui pût l'aider dans ses immenses travaux et qui pût devenir son successeur. Son choix tomba sur Ruinart. Il l'emmena avec lui, devint son maître, et demeura son père et son ami jusqu'à sa mort. Mabillon enseigna pendant plusieurs années le grec à son nouveau collaborateur et dressa le plan de ses études. Ruinart constata les progrès qu'il avait faits sous une pareille direction en publiant son célèbre ouvrage : *Acta primorum Martyrum sincera, et selecta ex libris tum editis, tum Mss., collecta, eruta vel emendata, notisque et observationibus illustrata*, Parisiis, 1689, in-fol. Une seconde édition de cet ouvrage, renfermant dans la préface une courte notice sur D. Ruinart, publiée d'après un manuscrit revu et corrigé par l'auteur lui-même, parut en 1713, à Amsterdam, *ex officina Wetsteniana*.

Cet ouvrage, qui fonda la réputation de D. Ruinart, restera comme un document précieux pour l'histoire de l'Église primitive, comme un modèle de recherches historiques pieuses et sincères. Il renferme les actes authentiques des martyrs, tirés des actes judiciaires ou rédigés d'après les récits des témoins oculaires. Chaque pièce est précédée d'une explication due à l'auteur, portant sur la rédaction, l'origine, les passages obscurs et d'autres difficultés des actes. Les actes eux-mêmes sont d'un bout à l'autre accompagnés de notes et d'explications. Le mérite de ce recueil est encore rehaussé par l'excellente dissertation de l'auteur sur les persécutions en général, qui sert d'introduction à l'ouvrage. Dom Ruinart, en s'appuyant sur les témoignages des auteurs contemporains dignes de foi, aussi bien chrétiens que païens, et sur l'examen d'autres documents parfaitement probants, combat victorieusement l'opinion de l'éditeur anglais des œuvres de S. Cyprien, Henri Dodwell, qui avait prétendu qu'il y avait eu fort peu de martyrs durant les trois premiers siècles. Dans la première partie D. Ruinart établit la manière dont les actes authentiques des martyrs sont nés, ont été réunis, recueillis, conservés et transmis à la postérité; dans la seconde partie il apprécie la valeur et l'importance des anciens documents, concernant l'histoire des persécutions, des calendriers, des témoignages des Pères, le caractère des persécuteurs, etc.; dans le 3e chapitre il décrit les persécutions dans tout leur détail, leur durée, leur étendue, le nombre des mar-

tyrs immolés ; dans le 4e il expose les motifs des persécutions contre les Chrétiens, la conduite tenue par les martyrs durant la persécution, les effets de leur courage, etc.

Le calme et la sage modération de cette polémique, la clarté et l'élégance du style complètent le mérite de cet ouvrage. On peut considérer comme une continuation des *Actes* l'histoire de la persécution des Vandales, qui parut quelque temps après, à Paris, en 1694, in-8°, sous ce titre : *Historia persecutionis Vandalicæ, in duas partes distincta. Prior complectitur libros V Victoris, Vitensis episcopi, et alia antiqua monumenta ad codd. Mss. collata et emendata, cum notis et observat.; posterior commentarium historicum de persecutionis Vandalicæ ortu, progressu et fine.*

Cette seconde partie est tout entière de Ruinart. Quelques années après la publication de ce livre l'auteur entreprit un voyage littéraire en Alsace et en Lorraine, recherchant et examinant les anciens manuscrits, les monuments des temps passés dans les églises, les couvents et les archives. Les résultats de ce voyage, qui dura plusieurs mois, furent consignés dans une brochure qui ne parut qu'après sa mort, intitulée : *D. Theodorici Ruinartii Iter litterarium in Alsatiam et Lotharingiam.* Il renferme d'anciens manuscrits, des documents, des inscriptions, etc., etc.

La mort de Mabillon, qui eut lieu en 1707, jeta son élève dans la plus profonde consternation et dans une tristesse qui ne le quitta plus jusqu'à sa mort. A la demande des amis de Mabillon, entre autres du duc de Perth, Ruinart rédigea une biographie du célèbre savant : *Abrégé de la vie de D. Jean Mabillon, prêtre et religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1709.

Dès lors la santé de D. Ruinart s'affaiblit de jour en jour. Un voyage qu'il fit en Champagne, pour y réunir des matériaux nécessaires aux annales de sa compagnie, l'acheva. Il tomba malade dans l'abbaye de Hautvilliers, en Champagne, qui appartenait à la congrégation de Saint-Vanne. Il ne s'occupa plus que des préparatifs de sa mort. Après avoir reçu avec une profonde piété les derniers sacrements, et après une maladie de 17 jours, il s'endormit, le 27 septembre 1709, profondément regretté par tous les hommes de bien.

Il était, non-seulement par la science, mais par la piété, digne de son maître et ami Mabillon. A l'instar de tous les grands et vrais savants chrétiens, il considérait la vertu comme le garant de la science, et cherchait dans une vie sincèrement sacerdotale la sanction de ses incessants travaux. Il était un religieux exemplaire, allant de la prière au travail et quittant le travail pour la prière.

Outre les ouvrages cités Ruinart a composé ou publié les ouvrages suivants, la plupart d'une grande valeur :

1. *S. Georgii Florentii Gregorii, episcopi Turonensis, opera omnia*, etc., Parisiis, 1699. Cette édition renferme les œuvres du père de l'histoire ecclésiastique en France, Grégoire de Tours, de Frédégaire et des autres continuateurs. D. Ruinart a fait des recherches sur l'authenticité, la crédibilité, la valeur des œuvres de Grégoire et de ses continuateurs; le texte est éclairci par des notes courtes et exactes. Les annales des Franks, que Ruinart a mises en tête de son édition, sont une collection très-exacte et très-intéressante de tout ce que les anciens auteurs ont écrit sur la vieille France. Le supplément renferme de remarquables documents, ayant rapport aux divers passages de l'œuvre de Grégoire. D. Bou-

quet a compris l'édition des œuvres de Grégoire de Tours, par Ruinart, dans sa collection des historiens des Gaules et de la France, après l'avoir comparée encore à deux manuscrits laissés par le savant auteur.

2. D. Ruinart publia, en commun avec D. Mabillon, en 1701, les deux volumes des *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, qui embrassent le sixième siècle de l'ordre des Bénédictins (XIe de l'histoire de l'Église).

3. *Apologie de la mission de saint Maur, apôtre des Bénédictins, en France, avec une addition touchant S. Placide, premier martyr de l'ordre de Saint-Benoît*, Paris, 1702. Cet écrit est dirigé contre ceux qui prétendent que Maur, abbé de Glanfeuil, fondateur des Bénédictins français, n'est pas la même personne que S. Maur, élève de S. Benoît.

4. *Ecclesia Parisiensis vindicata adversus R. P. Bartholomæi Germon duas disceptationes de antiquis regum Francorum diplomatibus*, Parisiis, 1706, in-12. Cet écrit est, à proprement parler, une défense de la Diplomatique de Mabillon contre les attaques du P. Germon, Jésuite. Le P. Germon s'était donné beaucoup de peine pour rendre suspects les documents que Mabillon avait produits comme des modèles d'authenticité, et, entre autres, un document renfermant les dispositions d'un certain Vandemir et de sa femme Échamberte en faveur de l'Église de Paris. Ruinart rédigea son opuscule pour prouver, par un seul exemple, combien ces attaques du P. Germon étaient mal fondées.

5. Ruinart soigna la seconde édition de la *Diplomatique* de Mabillon, avec des additions dues à l'auteur et à l'éditeur. Dans la préface il répond à fond à la critique faite des principes diplomatiques de Mabillon par l'Anglais Hieke.

6. *Disquisitio historica de Pallio archiepiscopali.*

7. *Beati Urbani Papæ II vita.* Ces deux derniers opuscules, comme son Voyage littéraire en Alsace et en Lorraine, parurent après sa mort, en 1724.

Cf. la biographie de Ruinart dans la préface de la 2e édition (d'Amsterdam) des *Acta Martyrum*; Tassin, *Hist. des Savants de la congrégation de Saint-Maur.*

KERKER.

RUISWICH (HERMANN), Hollandais, répandit vers la fin du quinzième et au commencement du seizième siècle de grossières erreurs qui peuvent en général se ramener au manichéisme, tel qu'il se montra dans les faux mystiques du moyen âge, par conséquent dans les mystiques d'Orléans, d'Arras, de Turin et de Goslar, et plus nettement encore chez les Cathares (1). La conduite de Ruiswich excita l'attention et le fit arrêter en 1499. Il fut remis en liberté après avoir abjuré ses doctrines extravagantes; mais l'expérience ne le rendit pas plus sage. Ne se laissant guider que par le caprice et le sophisme, il se mit une seconde fois à proclamer ses doctrines erronées, fut de nouveau jeté en prison, comparut devant l'inquisiteur Jacques de Hoogstraten, fut condamné au bûcher et brûlé vif à la Haye en 1512. Ses écrits furent brûlés par ordre de justice. On l'avait accusé d'avoir nié que les anges eussent été créés de Dieu, que l'âme fût immortelle, de nier que l'enfer existât, d'affirmer que la matière est coéternelle avec Dieu, ce qui suppose le plus grossier matérialisme. Dans son opinion le Christ n'était pas le Fils de Dieu; Moïse n'avait pas reçu la loi; la Bible, ancienne et nouvelle, était une fable, un tissu d'erreurs, etc. Il n'est pas étonnant que des erreurs aussi scandaleu-

(1) *Voir* Schmid, *Mysticisme du moyen âge.*



ses, que Ruiswich soutenait d'ailleurs avec la plus folle opiniâtreté, lui aient fait appliquer dans toute sa rigueur la loi pénale concernant les hérétiques.

Cf. Feller, *Dict. hist.*; Ross, *le Culte du monde*, p. 439; Ersch et Gruber, *Encyclop. génér.*

Dux.

**RUMOLD** (Saint), martyr et patron de la ville de Malines. Son histoire est fort obscure. Son premier biographe, l'abbé Théodoric, raconta sa vie et ses miracles, vers 1100, d'après des traditions populaires, qui placent sa mort en 775. Suivant Théodoric, Rumold était Écossais, vécut pieusement parmi les Anglo-Saxons et résolut de convertir les païens. Plus tard on en fit un fils du roi David et d'une princesse de Sicile, et un évêque de Duve ou Dublin. Rumold fit un voyage à Rome, revint dans le Brabant, où il convertit une foule d'infidèles dans les environs d'Anvers, de Lyre et de Malines. Le comte Ado l'accueillit avec bienveillance. Il n'est pas certain qu'il ait été évêque; quelques auteurs le tiennent pour un évêque régionnaire; d'autres pensent qu'il fut sacré à Rome, d'autres qu'il le fut par S. Willebrord. Un jour qu'il récitait des psaumes il fut assailli par des meurtriers qui le tuèrent dans l'espoir de le voler. Ils jetèrent son cadavre dans le fleuve; une lumière surnaturelle indiqua le lieu où il se trouvait. Le comte Ado le fit repêcher et ensevelir avec honneur. Des miracles attestèrent la sainteté de l'homme de Dieu. Vers 1050 florissait à Malines un couvent de chanoines de S. Rumold. La cathédrale de Malines est placée sous son invocation; on célèbre sa fête le 1er juin.

Cf. *Acta Sanct.*, t. I *Junii*, p. 169-266, 1719; Gestel, *Hist. Archiep. Mechlinensis*, 1725; *Hist. litt. de la France*, t. IX, p. 338.

Gams.

**RUPERT** ou **ROBERT**. *Voyez* Bavière et Huns.

**RUPERT DE DEUTZ**. On ne connaît exactement ni son origine, ni le lieu, ni le temps de sa naissance. Tritenheim et Cochlæus le disent Allemand, et c'est en Allemagne en effet qu'il vécut, surtout en qualité de supérieur de l'abbaye de Deutz, en face de Cologne. Il fut élevé dans celle des Bénédictins de S. Laurent, près de Liége, qui, sous le savant Wazon († 1048), avait été un foyer célèbre d'études pour tous les Pays-Bas, et qui refleurissait sous la direction de Béringer (1). Il s'adonna de prédilection aux études philologiques; les belles-lettres et toutes les sciences profanes étaient à ses yeux des dons précieux de la miséricorde divine. Bientôt il n'y vit plus qu'un puissant auxiliaire d'une étude bien plus sublime, qui l'occupa dès lors, le captiva davantage d'année en année et fonda sa renommée littéraire, c'est-à-dire l'étude des saintes Écritures.

La Bible, dit-il, renferme l'histoire des faits divins de la création et de la rédemption, opérées par les trois personnes de la sainte Trinité, tantôt avec la prédominance de l'une, tantôt avec la prédominance de l'autre; d'où il résulte qu'à toutes les pages de la Bible éclate la gloire du Dieu trois fois saint. A partir de la création du monde jusqu'au péché originel l'Écriture décrit l'œuvre du Père. Depuis la chute jusqu'à l'Incarnation elle déroule l'œuvre du Fils. A dater de ce moment jusqu'à la fin du monde elle raconte l'œuvre de l'Esprit-Saint (2). Aussi quiconque ne connaît pas l'Écriture sainte ne connaît pas le Christ, le Verbe de

(1) Cf. *Historia insignis monasterii S. Laurentii Leodiensis*, *in Ruperti Tiut. Opp.*, ed. Venet., 1751, t. IV, p. 392-394.

(2) *Prologus in libros de S. Trinitate et operibus ejus*; *Opp.*, t. I; *de Glorificatione Trinitatis et processione Spir. S.*, l. I, c. 4, l. c., t. III, p. 8.

Dieu ; il n'a pas de base solide et le moindre souffle de doctrine contraire le renverse (1). L'Écriture est notre lumière dans ce monde (2), la voie du ciel (3), la vraie terre de promission ; car elle tire de l'Égypte de l'ignorance, conduit à la science de Dieu et prépare la future contemplation divine (4). Elle est le champ qui cache le trésor du mystère de la Trinité, trésor que l'œil fortifié par la *foi* peut découvrir, s'il le cherche non dans une partie du champ, mais dans le champ tout entier. Le champ, contrairement aux lieux secrets et clos qui récèlent ordinairement des trésors, est un espace ouvert, accessible à tous les hommes. Aussi le Psalmiste dit-il : *Dominus narrabit in scripturis populorum*, c'est-à-dire dans l'Écriture qui est ouverte devant tous les peuples, qui peut être lue par tous, tandis que les écrits des Platoniciens et des Aristotéliciens ne sont pas accessibles au vulgaire.

C'est pourquoi l'Écriture est le livre véritablement populaire (5). Cependant il n'entendait en aucune façon abandonner l'explication de l'Écriture au peuple. « Pour la comprendre, dit-il dans son Commentaire sur S. Matthieu (6), il faut ne pas perdre de vue l'intention de Dieu et les quatre mystères du Christ : l'Incarnation, la Passion, la Résurrection et l'Ascension ; il faut que la lettre soit expliquée et non pas fauchée comme avec une serpette. Jamais l'Écriture ne pourra être comprise par le profane, n'ayant pas la foi au Verbe incarné et n'étant pas rempli de l'Esprit-Saint, qui a dicté l'Écriture. L'Église peut-elle supporter ce qui blesse le cœur de son bien-aimé, c'est-à-dire le livre de la vérité ? Jamais. Quelque miséricordieuse qu'elle soit dans la rémission des péchés, elle rejette de son sein ceux qui se *placent* en dehors de la vérité et se prononcent contre elle (1). »

Rupert, jeune encore, eut l'occasion d'entrer courageusement en lice contre certains interprètes de la parole de Dieu qui la faussaient indignement. On sait avec quelle ardeur S. Bernard, contemporain de S. Rupert, combattit la fausse sagesse de son siècle, ses paradoxes, ses sophismes, son orgueilleux savoir si destitué de charité et de piété.

Parmi ceux qui cherchaient à se faire un nom par leurs paradoxes antichrétiens on distinguait deux fameux maîtres ès arts, *artium magistri*, savoir : Guillaume, évêque de Châlons, et Anselme, de Laon, qui n'était pas évêque, mais dont le nom effaçait ceux de tous les prélats de son temps. Leur école répandit, parmi les théologiens, l'opinion que *Dieu veut le mal*, qu'il avait été dans la *volonté de Dieu* qu'Adam péchât. Cette assertion révolta Rupert. Voulant, autant qu'il le pouvait, rendre hommage à la vérité, il se mit en route, sans s'effrayer du nombre des maîtres et des élèves qu'il devait rencontrer devant lui, et qui allaient se réunir pour assister à la défaite de ce pauvre moine, étranger aux écoles des grands dialecticiens du temps. Cependant, avant l'arrivée de Rupert dans une ville dont il n'indique pas le nom, l'un de ses adversaires vint à mourir. L'autre entra en lice, soutint vigoureusement son opinion, s'appuyant sur des textes de S. Paul, comme : « Dieu les abandonna aux désirs de leur cœur (2) ; » de la

(1) *Comment. in Johann.*, l. V, l. c., t. III, p. 110 b.
(2) *Comm. in Apoc.*, l. XII, p. [illegible]
(3) *In Genes.*, l. IV, c. 12.
(4) *Prolog. Comm. in Apoc.*
(5) *De Glorif. Trinit.*, l. I, c. 1-4 ; *de Operibus Spir. S.*, l. IV, c. 9, t. I, p. [illegible]
(6) L. XII, t. II, p. 679.

(1) *In Cant. cant.*, l. VII, t. II, p. 420.
(2) *Rom.*, 1, 26.

Genèse : « Dieu endurcit le cœur de Pharaon (1) ; » d'Isaïe : « Endurcissez le cœur de ce peuple (2). » Rupert lutta avec énergie et entraîna de son côté tous ceux qui, jusqu'alors, n'avaient pas osé exprimer ouvertement leur avis.

Cette hardiesse de Rupert le rendit l'objet de mille calomnies et des persécutions des théologiens bas et envieux, qui lui dressèrent des piéges afin de pouvoir l'accuser tantôt d'hérésie, tantôt d'orgueil. On le sollicitait, avec toutes les apparences de l'amitié, de communiquer ses écrits, et on s'en servait pour répandre les plus audacieux mensonges sur son compte, l'accusant de soutenir que le Saint-Esprit s'était incarné dans la sainte Vierge, que le Christ n'est pas réellement présent dans la sainte Eucharistie. Rupert nous raconte tout cela lui-même dans son écrit : *Super quædam capitula regulæ D. Benedicti*, livre I[er], avec lequel il faut comparer *de Voluntate Dei* (3) et *de Omnipotentia Dei*, qui ont tous rapport à la discussion dont nous venons de parler. Mais rien ne put ébranler Rupert dans les principes qu'il opposa à toutes les menées de ses adversaires. « J'avais tout droit et toute raison, dit-il, de m'opposer à ces calomnies et à ces outrages (4) ; mais « c'est à moi, dit le Seigneur, de venger les miens, et je les vengerai. » La foule qui précédait et qui suivait Jésus empêchait Zachée de voir le Sauveur. Les pharisiens murmuraient de ce que Jésus entrât chez le publicain Matthieu. Cependant Matthieu, espérant recevoir le Seigneur, continua à préparer le grand banquet où le Christ vint s'asseoir. Ainsi quiconque a reçu un don d'en haut doit attendre avec sollicitude son divin Sauveur, le recevoir dans son cœur, et lui préparer, s'il ne peut faire davantage, le banquet d'une parole dévouée et pleine de foi. Qu'il daigne donc m'assister, Celui qui fit d'un publicain un apôtre et un évangéliste ! ».

Cette assistance ne lui manqua pas. La persécution ayant augmenté, et le tumulte de la guerre, dont Henri IV remplit, vers la fin du onzième siècle, toute l'Allemagne, s'étant propagé jusqu'à la cellule de Rupert (1), il fut recommandé par l'abbé Béringer, mourant, à l'abbé du couvent de Sigberg, Cuno, qui devint le plus généreux et le plus fidèle de ses amis. Rupert, dont, dès lors, la plupart des ouvrages furent écrits sur la demande et sous l'inspiration de Cuno, ne peut se lasser de vanter les mérites de cet homme de Dieu (2). Plus tard il eut la joie de voir Cuno élevé au siége épiscopal de Ratisbonne (3). Recommandé par Cuno à Frédéric, archevêque de Cologne (4), Rupert fut nommé et demeura supérieur de l'abbaye de Deutz durant les dix premières années du douzième siècle. Ainsi il avait non-seulement trouvé un protecteur puissant contre les machinations de ses ennemis, mais encore une position calme et sûre, qui lui permit de se livrer à l'étude de la parole divine, dont la douceur l'enivrait. Les fruits de cette étude furent très-abondants, et Rupert est certainement l'exégète le plus fécond de son siècle. Nous avons de lui, en gardant autant que possible l'ordre chronologique, les commentaires suivants :

1. Sur Job : c'est, comme il le remarque lui-même, un extrait du grand commentaire de Grégoire le Grand ;

(1) *Exode*, 13.
(2) *Is.*, 6.
(3) Surtout c. 1.
(4) *Comm. in Matth.*, l. c., t. II, p. 500.

(1) Cf. *Super quædam capit.*, etc., l. c., t. IV, p. 300, et *Declamatio de Ruperto*, l. c., t. I.
(2) Cf. *Epist. ad Cunonem abb.*, t. I.
(3) *Voir* la lettre de félicitation en tête de l'écrit : *de Divinis officiis*, t. IV.
(4) Cf. *ib.*, l. c., p. 4.

2. Sur les livres historiques de l'Ancien Testament;

3. Sur les grands Prophètes;

4. Sur les quatre Évangélistes. Ces commentaires, joints à la dissertation *de Operibus Spiritus S.*, sont compris sous le titre commun de *de Trinitate et operibus ejus*.

5. Sur les 12 petits Prophètes;

6. Sur l'Apocalypse;

7. Sur l'Évangile de S. Jean;

8. Sur l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques;

9. Sur S. Matthieu : *de Gloria et honore Filii hominis*;

10. Enfin une dissertation exégético-dogmatique, écrite à la demande du légat du Pape, Guillaume, évêque de Préneste : *de Glorificatione sanctæ Trinitatis et processione Spiritus sancti.*

On voit, d'après cette énumération, que Rupert appartient aux exégètes dogmatiques; ses commentaires renferment plus de choses que de mots; ils ne portent pas sur la lettre, mais sur les faits. Un texte de l'Écriture lui sert de base pour expliquer une pensée dogmatique, au moyen de tous les passages analogues des autres livres et pour y rattacher des explications relatives à la morale, à la pastorale, à la discipline, au culte, etc. L'interprétation allégorique est le point capital pour lui. Cependant il prouve qu'il connaissait et appliquait les lois de l'interprétation historico-grammaticale. Ainsi il remarque, dans le prologue sur le commentaire de l'Ecclésiaste (1), qu'une lecture assidue avait confirmé à ses yeux l'opinion de son ami Grégoire, suivant lequel la traduction de S. Jérôme, d'après les Septante, est inexacte et s'écarte notablement de l'hébreu. Il commente, d'après cela, *secundum nostram translationem Hebraïcam*, *sc. veritatem*, ce qui veut dire, d'après une traduction nouvelle, meilleure, plus rapprochée de l'original. Dans une digression sur la personne de Job il se sert des Antiquités de Philon (1). Son bel ouvrage *de Victoria Verbi Dei* montre comment le Verbe éternel, dont la splendeur se reflète dans toute l'Écriture, lutte, durant toute l'histoire sainte, contre l'ennemi de l'éternelle vérité et triomphe de Satan et de ses mensonges. « Nous appelons la victoire du Verbe de Dieu l'accomplissement des éternels décrets du Seigneur tout-puissant et invisible, en vertu duquel ni la vie ni la mort, ni les anges ni les archanges, ni le présent ni l'avenir, ni les forces, ni les puissances, ni une créature quelconque, n'a pu et ne pourra empêcher que ce que Dieu a décrété n'arrive et n'arrive perpétuellement. Nous admirerons d'autant plus la gloire et la puissance de cette victoire que nous étudierons davantage la nature et la grandeur de l'ennemi qui s'y oppose, quoique si souvent renversé et si souvent vaincu. » Cet écrit est comme la clef de voûte de tous les travaux exégétiques de l'auteur et forme la transition à ses écrits *apologétiques*, qui sont :

1. *Dialogus inter Christianum et Judæum*;

2. *De Glorificatione Trinitatis.*

3. Il désigne lui-même comme son premier ouvrage (2) le *de Divinis Officiis*, explication des points les plus importants de la liturgie des temps sacrés de l'année, des sacrements, surtout dans leur sens mystique. Il ne voulut pas attaquer de trop près, dans cet ouvrage, les opinions d'Amaury et de quelques autres hérétiques; mais il crut pouvoir répéter ce qu'il disait autrefois contre ses adversaires, lorsqu'ils lui reprochaient l'inutile surabondance

(1) T. II, p. 517.

(1) T. II, p. 427.
(2) *Epist. ad Cunonem episc.*, t. IV, p. 3.

de ses écrits : « Il a toujours été permis à tout le monde et il faut qu'il reste toujours permis de pouvoir exprimer sa pensée quand elle n'attaque pas la foi (1). »

Plusieurs contemporains de Rupert, et plus tard Bellarmin (2), qui, en général, déprécie Rupert, ont conclu, de quelques passages de l'écrit cité plus haut, que ses ouvrages demeurèrent inconnus pendant plus de quarante ans. Vasquez (3) et d'autres l'ont accusé, Schröckh (4) et Néander (5) lui ont fait un mérite d'avoir rejeté le dogme de la transsubstantiation et de n'avoir admis qu'une *impanation* dans le sens de Luther. Bellarmin va plus loin et fait dire à Rupert, dans le sens de Bérenger, que le corps véritable et réel du Christ n'est reçu que par les croyants, ce qui met même en question la réalité objective du corps du Christ. Nous croyons inutile de défendre Rupert contre ce dernier reproche, tout à fait injuste, vu que ses écrits prouvent à quiconque veut les lire son parfait accord avec la doctrine de l'Église. Pour ne citer qu'un passage frappant, il dit, *in Johann.*, c. 6 : *Non nemo indigne manducare potest, sed nemo indigne manducare debet. Panis namque* SEMEL CONSECRATUS NUNQUAM *postea virtutem sanctificationis* AMITTIT *aut* CHRISTI CARO ESSE DESINIT ; *sed non prodest quidquam indigno, cujus fides sine operibus mortua est; et idcirco spiritum qui vivificat non habet quo ore percipiat... Sed hoc plus habet dignus ab indigno, quod huic ad salutem, illi proficit ad judicium.* Schröckh cite ce passage (1) : *Quod (sacrificium) cum in ore fidelium sacerdos distribuit,* PANIS ET VINUM *absumitur et transit; partus autem Virginis cum unito sibi Verbo Patris et in cœlo et in hominibus integer permanet et inconsumtus.* Mais des paroles qui suivent immédiatement : *Sed in illum in quo fides non est, præter* VISIBILES SPECIES *panis et vini, nihil de sacrificio pervenit,* résulte clairement qu'il a parlé en cet endroit, non de pain et de vin réels, qui seraient restés non transformés après la consécration, mais seulement des espèces, des apparences qui tombent sous les sens, ce qui fait que l'idée de la transmutation des substances n'est du moins pas exclue de ce passage. Il est vrai que cette idée semble ne pas pouvoir se concilier avec ce passage *in Exod.*, l. 2, c. 10 : *Quia de Spiritu S., qui æternus est ignis, Virgo illum concepit et ipse per eundem Spiritum S. obtulit semetipsam hostiam vivam Deo viventi, eodem igne assatur in altari. Operatione namque Spiritus S. panis corpus, vinum fit sanguis Christi... Itaque comedetis assum tantum igni, i. e. totum attribuetis operationi Spiritus Sancti,* CUJUS EFFECTUS NON EST DESTRUERE VEL CORRUMPERE SUBSTANTIAM, QUAMCUNQUE SUOS IN USUS ASSUMIT, SED SUBSTANTIÆ BONO PERMANENTI QUOD ERAT INVISIBILITER ADJICERE QUOD NON ERAT. *Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero Virginis Deus verbo in unitatem personæ conjunxit, sic* SUBSTANTIAM PANIS ET VINI, SECUNDUM EXTERIOREM SPECIEM QUINQUE SENSIBUS SUBACTAM *non mutat aut* DESTRUIT, *cum eidem*

(1) Cf. le prologue de cet écrit et la lettre au Pape, t. III, p. 3, à qui il adresse plusieurs de ses écrits, en vue de ceux qui l'attaquent, comme une offrande au temple du Seigneur. Ce Pape est ou Honorius II (1124-1130) ou Innocent II (1130-1143), car Rupert est déjà âgé et pense à son départ de ce monde.

(2) *De Scriptor. eccles.*, s. v. *Rupertus.*

(3) In 3 d. 80, c. 1.

(4) *Hist. de l'Égl. chrét.*, t. XXVIII, p. 54.

(5) *Hist. univ. de la Religion et de l'Église chrétiennes*, t. V, p. II, p. 449.

(1) *De Div. Off.*, II, c. 9.

*Verbo in unitatem corporis ejusdem quod in cruce pependit, et sanguinis ejusdem quem de latere suo fudit, ista conjungit. Item, quomodo Verbum a summo demissum caro factum est, non mutatum in carnem, sed assumendo carnem, sic panis et vinum utrumque ab imo sublevatum fit corpus Christi et sanguis, non mutatum in carnis saporem sive in sanguinis horrorem, sed assumendo invisibiliter utriusque, divinæ scil. et humanæ, quæ in Christo est, immortalis substantiæ veritatem. Proinde, sicut hominem, qui in Virgine sumtus in cruce pependit, recte et catholice Deum confitemur, sic veraciter hoc, quod sumimus de sancto altari, Christum dicimus, Agnum Dei prædicamus.*

Et cependant, dans ce passage qu'on exploite le plus, non-seulement la transsubstantiation n'est pas niée, mais elle est affirmée, sinon dans les termes, au moins dans le sens. Il est évident que Rupert veut dire uniquement que l'action du Saint-Esprit n'est pas *destructive* en général, qu'elle ne l'est pas non plus ici, quant au pain et quant au vin (*non destruit* est expliqué par *mutat* qui précède), ne laissant subsister rien de perceptible aux sens, *secundum exteriorem*, etc.; mais que c'est une action *complétive*, *operatio perfectiva*, qui transforme la substance antérieure de moindre nature en une substance différente, plus noble, ici en la substance du corps et du sang du Seigneur, de telle sorte toutefois que, par cette transformation, c'est non le Christ apparu en chair (*carnis sapor et sanguinis horror*), mais le Christ eucharistique qui naît.

Ainsi, dans les mots *non mutatum in carnem*, ce n'est pas le *mutatum* qui est nié, mais, comme le disent formellement les mots suivants, le *in carnis saporem;* donc le *mutari* même est admis et affirmé. De même Rupert, en parlant du miracle de Cana, ne laisse pas subsister l'eau et le vin l'un à côté de l'autre; mais il dit que, par le Maître de la nature, l'eau est *devenue du vin*. Un texte analogue, et qui vient à l'appui de ce que nous disons, est le suivant (1) : *Panis admotus et immersus terribili mysterio Passionis Christi adhuc panis* VIDETUR *esse quod erat, et tamen in veritate Christus est, quod non erat.* Enfin la transsubstantiation est affirmée, sans aucune équivoque, dans le commentaire sur le même livre (2) : *Species utræque panis et vini de terra sumuntur... sed accedit* SUBSTANTIARUM *atque* SPECIERUM CREATOR DEUS, *atque* FORMATOR *Spiritus S., aurumque Verbi incarnati, aurum Christi crucifixi, mortui ac sepulti, atque post gloriosam resurrectionem assumti in cœlum ad dextram Patris*, NON SUPERFICIE TENUS INDUCIT, SED EFFICACITER HÆC IN CARNEM ET SANGUINEM EJUS CONVERTIT; PERMANENTE LICET SPECIE EXTERIORI. Il en est de même dans la lettre à Cuno, qui commence ainsi : *Meditatus*, et qui se trouve, non dans l'édition de Venise du Commentaire sur S. Jean (1626), mais dans celle de Cologne et de Nuremberg. Il y est dit, à la fin : *Credamus fideli Salvatori Deo in eo quod non videmus, scil. panem et vinum in verum corporis et sanguinis* TRANSIISSE SUBSTANTIAM, *et comedentes atque bibentes vivamus in æternum*. Le P. Gerberon, de la congrégation de Saint-Maur, a publié une dissertation détaillée et savante dans laquelle il a défendu Rupert contre tous les reproches qu'on lui a adressés. Elle se trouve jointe au IV^e volume de l'édition de Venise.

Rupert a aussi publié quelques ouvrages *historiques*, savoir :

(1) *In Genes.*, 7, 32.
(2) *Exode*, l. 4, c. 7.

1. *Vita S. Heriberti, archiep. Coloniensis.*

2. *Historia insignis monasterii S. Laurentii Leodiensis* (par fragments).

3. *De Passione S. Eliphii.*

4. *Description du grand incendie de Deutz*, de septembre 1128, qui épargna le couvent.

Enfin Rupert est auteur de quelques écrits *ascétiques*, savoir :

1. *De Vita vere apostolica*, dialogue entrepris pour répondre à la prétention de certains moines, chanoines et clercs réguliers, qui s'attribuaient la perfection apostolique ; les Apôtres eux-mêmes n'osèrent pas le faire, puisqu'ils ne considéraient la perfection, d'après le texte *Phil.*, 3, 12, que comme le but de leurs efforts, et cela devait nécessairement répandre des notions très-erronées parmi les laïques.

2. *De Meditatione mortis.*

3. *Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho prædicare.*

4. *In quædam capitula regulæ S. Benedicti.*

Rupert mourut en 1135.

Cf. ses œuvres, édit. de Venise, 1751, t. IV, in-folio.

SCHARPFF.

RUSSES (INTRODUCTION DU CHRISTIANISME CHEZ LES; SCHISME; LES MÉTROPOLITAINS DE KIEW; LES MÉTROPOLITAINS ET PATRIARCHES DE MOSCOU; LE SYNODE; L'UNION DANS LA RUSSIE MÉRIDIONALE; L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN RUSSIE ET EN POLOGNE DEPUIS CATHERINE II).

I. La conversion proprement dite des Russes eut lieu, non au neuvième, mais au dixième et au onzième siècle. Photius (1) parle, il est vrai, dans sa circulaire aux patriarches d'Orient (866), de la conversion des Russes, de telle façon qu'on pourrait croire que tout le peuple russe embrassa à cette époque la religion chrétienne, et que lui, Photius, aurait été le principal apôtre de ce peuple, peu auparavant encore si barbare et si cruel. Il dit, en effet : « Les Russes, autrefois connus par leur cruauté, et qui, vainqueurs des peuples voisins, osèrent, dans leur orgueil, faire la guerre à l'empire romain, ont aujourd'hui substitué au paganisme la religion chrétienne. Naguère ils nous incommodaient par leurs brigandages ; aujourd'hui ils vivent en paix et en amitié avec nous. Nous leur avons envoyé dernièrement un évêque et un pasteur, et ils font preuve d'un grand zèle. »

Les auteurs byzantins attribuent même cette conversion à un miracle. Les Russes, disent-ils, peu de temps après l'établissement de la monarchie fondée en 862, par l'appel fait au chef des Varègues Rurik, parurent par mer devant Constantinople et remplirent la ville de frayeur. L'empereur Michel et Photius recoururent à la prière ; ils ordonnèrent une procession solennelle, dans laquelle on porta le long du rivage la robe de la Mère de Dieu, conservée au palais de Blakerne ; ils la plongèrent dans les flots, en invoquant le secours d'en haut, et soudain une effroyable tempête détruisit la flotte russe, dont à peine quelques matelots échappèrent à la mort. Terrifiés par la colère du Ciel, les Russes envoyèrent des députés à Constantinople, demandèrent des prêtres chrétiens et reçurent le Baptême. Photius peut à la rigueur avoir envoyé un évêque aux Russes ; peut-être aussi une tempête dispersa-t-elle les navires des Russes et les repoussa-t-elle de Constantinople ; mais que dès lors la totalité des Russes ou seulement une partie notable de ce peuple se soit convertie au Christianisme, ce n'est là qu'une gigantesque hyperbole, comme elles sont habituelles

(1) *Voy.* PHOTIUS.

à Photius, qui avait besoin, en face de l'Église romaine, de se couvrir de gloire ; ce n'est qu'une des légendes ordinaires des Grecs, qui font d'une mouche un éléphant, légende que réfutent le silence de Nestor, père de l'histoire de la Russie (1), et le fait bien avéré que pendant tout le neuvième siècle on ne peut découvrir la moindre trace de Christianisme parmi les Russes.

Ainsi, en admettant que Photius, ou, ce qui est plus probable, que le patriarche Ignace ait, peu après son rétablissement sur le siége patriarcal, envoyé un évêque aux Russes (2), on ne peut en conclure autre chose si ce n'est que les missionnaires grecs ne trouvèrent point alors d'accès auprès des Russes. Quand en outre les auteurs byzantins font au commencement du dixième siècle de la Russie un archevêché placé sous la juridiction du patriarche de Constantinople, on n'en peut pas conclure grand'chose quant au progrès qu'aurait fait le Christianisme chez les Russes à cette époque ; car il résulte clairement du célèbre traité de paix consigné dans les annales de Nestor, et que les Russes conclurent vers 907 avec les Grecs, que les Russes étaient encore en majeure partie idolâtres, puisque le grand-prince Ouleg et ses guerriers jurèrent le maintien de ce traité sur leurs armes, sur Pérun, leur dieu principal, et Woloss, le dieu de leurs armées ; que, dans le traité de paix de 911 ou 912, les Grecs sont opposés aux Russes en qualité de Chrétiens, et que les envoyés russes chargés de conclure le traité furent remplis d'étonnement à la vue des temples chrétiens de Constantinople (3).

La religion chrétienne fit quelques progrès assez significatifs chez les Russes sous le grand-prince *Igor Ruricowitsch* (912-945). C'est ce qu'on voit dans le traité de paix que l'empereur grec Romain Lecapène conclut en 945 avec ce prince ; on y parle des Russes comme de gens en partie baptisés, en partie encore païens. Ce traité est confirmé par Igor, en présence des députés grecs, à Kiew, capitale de l'empire russe, et consacré par des solennités religieuses, les Russes païens plaçant leurs armes et leurs boucliers devant la statue de Pérun, les Russes chrétiens prêtant un serment solennel dans l'église de Saint-Élie (1).

Il fallait par conséquent qu'à cette époque le nombre des Russes baptisés fût déjà considérable, et qu'il y eût parmi les Russes d'autres églises que celle de Saint-Élie de Kiew. Nestor remarque qu'il y avait surtout beaucoup de Chrétiens parmi les Varègues ; on peut ajouter que, par leur contact avec des voisins chrétiens, par les prisonniers de guerre qui vivaient au milieu d'eux, par la soumission de plusieurs provinces converties, les Russes devaient avoir ouvert les yeux à l'Évangile. Cependant l'immense majorité était toujours païenne, tout comme le grand-prince Igor et sa femme *Olga*. Olga, après la mort de son mari, et durant la minorité de son fils Swātoslaw, prit les rênes de la régence (945-955), et montra dans l'administration d'un empire à peine fondé, entouré de nombreux ennemis, une profonde intelligence politique et une rare énergie morale. Une telle femme, une fois que la lumière de la vraie religion s'était montrée dans son empire, ne pouvait rester aveuglée par le paganisme. Des raisons politiques l'empêchèrent d'embrasser la foi pendant qu'elle dirigeait la régence ; mais à peine son fils eut-il

(1) *Voy.* NESTOR.
(2) Voir *Constantini Porphyr. Vita Basilii Magni.*
(3) Nestor, *Annales*, t. III, trad. en allemand par Schlœtzer.

(1) *Voir* le traité dans Schlœtzer, t. IV, et dans Strahl, *Hist. de l'Empire russe*, t. I.

pris les rênes de l'empire qu'elle se rendit à Constantinople, où elle reçut en 957 le Baptême des mains du patriarche Théophylacte, l'empereur lui-même lui ayant servi de parrain et changé son nom d'Olga en celui d'*Hélène*. La princesse, désormais Chrétienne, inondée de grâces, se rendit à Kiew, où elle devint, d'après les paroles de Nestor, la messagère de l'Évangile, « semblable à l'étoile du matin qui précède le jour, semblable à la lune qui brille au milieu de la nuit, à la perle qui resplendit parmi l'écume de la mer. »

La sincérité de sa conversion éclata d'abord dans le zèle qu'elle déploya, inutilement il est vrai, pour convertir son fils, le fier et victorieux Swătoslaw. « Comment, disait-il, puis-je seul adopter une religion nouvelle? Mes gens se moqueraient de moi. — Si tu te laisses baptiser, répondait-elle, tous suivront ton exemple. » Cependant le grand-prince n'inquiéta pas ceux de ses sujets qui acceptèrent librement le Baptême; il se contenta de s'en moquer comme de fous. Olga n'en conserva pas moins sa maternelle tendresse pour son fils et lui dit : « Que la volonté de Dieu se fasse! Si Dieu veut bénir ma race en Russie, il mettra au cœur de mon fils la résolution de se convertir, comme il m'en a fait la grâce! » Et ce disant elle priait nuit et jour pour son fils et toute sa cour.

En face de l'opposition de Swătoslav le baptême d'Olga ne pouvait avoir la portée qu'il aurait eu d'ailleurs au milieu de ce peuple ignorant et impressionnable. Elle se vit même obligée de ne pratiquer sa religion qu'en silence, et en quelque sorte en secret; car Nestor rapporte qu'elle n'avait fait connaître sa foi qu'au prêtre chrétien qui l'inhuma. Ceci se rapporte à ce que racontent les chroniqueurs allemands (1) d'une conférence religieuse qu'Olga eut avec l'empereur Othon Ier. Olga, disent-ils, aurait prié l'empereur de lui envoyer un évêque et des prêtres pour enseigner le Christianisme aux Russes; Othon aurait répondu à la demande, et voulut envoyer le moine Libutius, de Mayence, en qualité d'évêque; mais des obstacles seraient intervenus, et la mort de l'empereur, décédé en février 961, aurait fait avorter ce projet. Cependant, plus tard, Adalbert, moine de Saint-Maximin de Trèves, puis archevêque de Magdebourg, aurait été chargé de cette mission, et serait en effet parti pour la Russie; mais il serait revenu dès 962, n'ayant rien pu faire, n'ayant même pu quitter le pays qu'à travers de grands dangers, et après avoir perdu ses compagnons de voyage, que les Russes avaient assommés.

Strahl, dans son histoire de l'Église et de l'empire russes, pense que ce récit fait confusion, et prend pour des Russes les Slaves rugiens encore païens; mais, comme le continuateur de Régino et l'annaliste Saxo parlent formellement d'une ambassade qui alla trouver la princesse russe Hélène (Olga), baptisée à Constantinople, rien ne justifie l'assertion de Strahl, qui a encore plus tort lorsqu'il objecte qu'Olga, baptisée à Constantinople, ne pouvait s'adresser, pour demander des missionnaires, à l'Église latine, dont Photius avait déjà séparé l'Église grecque; car, au neuvième siècle, durant tout le dixième et jusque vers le milieu du onzième siècle, il n'y eut pas de schisme entre l'Église latine et l'Église grecque, et ce fut Cérularius qui, le premier, en 1050, suscita le schisme. Du reste, des raisons qui nous sont inconnues peuvent avoir engagé Olga à demander des missionnaires latins, et,

(1) Voir *Contin. Reginonis*, dans Pertz, I, 624; III (V), 60-62. *Annales* de Nestor, dans Schlœtzer, V, 106, etc.

dans tous les cas, ce n'est pas un déshonneur pour sa haute intelligence de n'avoir pas cherché uniquement la source du salut de son peuple à Constantinople. Olga mourut le 11 juillet 969. Elle fit en mourant une donation à l'église de Notre-Dame de Budutin et défendit qu'on célébrât sur son tombeau la *Trisna* (1). Les Russes l'honorent comme une sainte et font mémoire d'elle le 11 juillet.

Après la mort d'Olga vingt ans s'écoulèrent encore avant que la Russie eût un grand-prince chrétien dans la personne de *Wladimir*, petit-fils d'Olga. Au commencement de son règne Wladimir s'était montré fort attaché au paganisme. Il fit restaurer la grande idole de Pérun, à Kiew, l'orna d'une tête d'argent, et la fit placer, avec plusieurs autres idoles, en évidence sur la sainte colline qui dominait la ville. « Le peuple, dit Nestor, y accourait aveuglément, et la terre fumait du sang des nombreuses victimes offertes aux idoles. Il y avait même encore des victimes humaines; car le peuple sacrifia à Pérun un jeune Varègue chrétien et son père, pour remercier les dieux de la conquête de la Gallicie qu'avait faite Wladimir. » Voici comment Nestor raconte, probablement avec plus d'imagination que d'exactitude, la conversion de Wladimir. « Les Bulgares mahométans, voyant Wladimir plongé dans les plaisirs des sens, essayèrent de le gagner aux doctrines sensuelles du paradis de Mahomet. « Allez! répondit Wladimir; le vin est la joie des Russes, nous ne sommes rien sans lui. » Alors parurent des Catholiques allemands qui cherchèrent à l'attirer à la foi romaine. « Partez, leur répondit Wladimir, nos ancêtres n'ont pas reçu la foi du Pape. » Survinrent des Juifs de Kazan qui lui vantèrent leur croyance; cependant, lui ayant avoué que leurs péchés les avaient fait rejeter par le Seigneur et disperser sur la terre: « Comment! leur dit Wladimir, devons-nous aussi perdre notre patrie? » Et il les renvoya. Enfin parut un philosophe envoyé par les Grecs. Celui-ci réfuta, en termes nets et concis, les docteurs des diverses religions qui avaient comparu, exposa la suite des saintes Écritures, décrivit avec éloquence les joies du ciel, les souffrances de l'enfer, et finit par dérouler aux yeux du prince un tableau représentant le jugement dernier. Wladimir fut profondément ému; toutefois il ne se fit point encore baptiser et résolut d'étudier les religions de plus près. Il réunit en 987, les grands de son empire autour de lui, et envoya, d'après leur avis, dix sages à l'étranger pour examiner les divers cultes dont on honorait Dieu. Les députés trouvèrent le culte des Bulgares pauvre et triste, celui des Allemands sans grandeur ni beauté; mais, lorsqu'ils virent Sainte-Sophie de Constantinople, et ses magnificences, et les splendeurs de ses cérémonies, ils s'écrièrent pleins d'admiration: « Le Dieu suprême habite ce temple, et la religion grecque est la véritable! » Ils donnèrent donc la préférence à la foi grecque, qu'Olga, la plus sage des femmes, avait également jugée la meilleure de toutes. »

Tel est le récit de Nestor, qui est trop romanesque pour être vrai et supporter l'examen. Le premier fait invraisemblable est celui de toutes ces députations qui viennent essayer d'enrôler sous leur bannière Wladimir et son peuple. Les réponses de Wladimir sont combinées de manière à préparer le triomphe du philosophe. Le philosophe réfute toutes les doctrines, y comprises celles du Pape et de l'Église romaine, et cependant il

(1) Festin à la mémoire du trépassé, en usage chez plusieurs peuples slaves.

n'y avait alors, il n'y avait eu ni avant Olga, ni sous son règne, et il n'y eut pas jusqu'en 1053 l'ombre d'un schisme entre l'Église latine et l'Église grecque. Comment donc le philosophe pouvait-il parler d'une manière aussi vive des prérogatives de la foi grecque sur toutes les autres, même sur celle des Latins, et où Wladimir avait-il puisé son antipathie contre le Pape ? Tout démontre que ce récit n'a été inventé qu'après les tentatives schismatiques de Michel Cérularius. L'auteur, dans son histoire du jugement dernier, s'est incontestablement souvenu de l'apôtre des Slaves, Méthode, qu'il savait avoir ébranlé et converti Bogor, prince des Bulgares, en lui montrant un tableau représentant le jugement dernier. On peut en dire autant de l'envoi des dix sages russes, qui naturellement ne furent point envoyés à Rome, où le culte se célébrait au moins avec autant de pompe qu'à Constantinople. Et enfin, quand il est dit que les boyards s'étaient prononcés en faveur de la foi grecque, parce que déjà Olga l'avait préférée à toutes les autres confessions, il y a là une contradiction évidente avec le fait bien établi d'Olga demandant des missionnaires aux Allemands. Il peut toutefois y avoir quelque chose de vrai au fond du récit de Nestor, à savoir qu'à la demande d'Olga des missionnaires allemands vinrent en effet en Russie et y prêchèrent ; qu'avant et après Wladimir d'autres missionnaires occidentaux parurent en Russie (1) ; que, par suite des relations entre la Russie et Byzance, la conversion des Russes avait dû être surtout l'affaire de l'Église grecque, laquelle, après sa séparation de l'Église latine, dut peu à peu influencer le clergé russe, l'éloigner du Pape et de l'Occident catholique, si bien que, dès le commencement de leur conversion, Nestor put voir en eux des adversaires du Pape et des ennemis de l'Église latine. Cependant Wladimir n'était pas mal disposé à l'égard de la religion chrétienne. Lorsqu'en 988 il fit une expédition à Kerson, s'empara de cette ville, grâce à la trahison du prêtre Anastase, et, ivre de sa victoire, demanda la main d'Anna, sœur des empereurs Basile et Constantin, sous peine de paraître en ennemi devant les portes de Constantinople, sa demande reçut un accueil favorable, mais à la condition que Wladimir accepterait le Baptême. Il se soumit facilement à la condition proposée, et reçut, en 988, à Kerson même, de l'évêque de cette ville, le Baptême, le nom de Basile et la main de la princesse. Beaucoup de boyards se firent baptiser en même temps. Wladimir renonça à la possession de Kerson, bâtit en mémoire de la grâce qu'il avait reçue une église au milieu de la ville, et retourna à Kiew, suivi de quatre prêtres, emportant une foule d'images de saints et des reliques du Pape Clément et de son disciple Phicon. C'est ainsi que le Christianisme monta sur le trône de Russie et qu'arriva l'heure de la conversion de cet empire.

A peine de retour à Kiew Wladimir dénonça la guerre au paganisme. La statue de Pérun fut attachée à la queue d'un cheval, brisée à coups de massue et précipitée dans le Dniéper. Les autres idoles furent également détruites, leurs sanctuaires furent bouleversés, et Wladimir publia l'ordre à tous les habitants de Kiew, de quelque condition qu'ils fussent, pauvres et riches, maîtres et serviteurs, d'apparaître sur le bord du Dniéper pour recevoir le Baptême, sous peine d'être considérés comme ennemis de l'État. Le peuple effrayé, gémissant de la perte de ses dieux, obéit, et, à un signal donné, on le vit entrer dans le fleuve et re-

(1) *Voir* Pertz, *Script.*, III (V), p. 856, et IV (VI), p. 578.

cevoir le Baptême. Les grands s'avancèrent dans l'eau jusqu'au cou, d'autres jusqu'au buste ; les enfants restèrent près du bord ; les prêtres que Wladimir et sa femme avaient amenés de Cherson et de Constantinople, placés sur des radeaux, lisaient les prières du Baptême, tandis que Wladimir était à genoux sur le rivage, priant et rendant grâces à Dieu.

Il érigea une église en l'honneur de S. Basile à la place où se trouvait naguère la statue de Pérun et en remit la direction au prêtre Anastase. Il introduisit également le Christianisme dans d'autres parties de son empire et contribua à en faire disparaître le paganisme en fondant des villes nouvelles, où il érigea des églises, institua des prêtres, créa des écoles. On n'est pas d'accord sur le nombre des évêchés qu'il fonda. Un Syrien de naissance, nommé *Michel*, fut, dit-on, envoyé le premier de Constantinople en qualité de métropolitain de *Kiew* et de toute la Russie, et gouverna cette Église de 988 à 992. Il eut pour successeurs, sous le règne de Wladimir, toujours selon la tradition, *Léontias* (992-1008) et *Jonnas* ou *Jean* (1008-1035) ; mais il est vraisemblable que ces trois prétendus métropolitains furent de simples évêques. Wladimir mourut le 15 juillet 1015. Il fut inhumé dans un cercueil de marbre, à côté de sa femme Anna, morte en 1011, au milieu des gémissements de son peuple, dans l'église qu'il avait bâtie à Kiew en l'honneur de la Mère de Dieu. Wladimir brille dans l'histoire de Russie avec le surnom de grand et d'apostolique ; l'Église russe vénère Wladimir et son aïeule Olga comme des saints, et l'Église grecque unie leur accorde le même culte avec l'approbation du Saint-Siége (1).

Malgré tous les services qu'il rendit au Christianisme on ne peut nier qu'après le Baptême il continua à vivre dans la polygamie, ce qui lui est vivement reproché par Thietmar de Mersebourg, dans sa chronique (1). Les mœurs païennes et la superstition se perpétuèrent encore longtemps parmi le peuple, et il y eut jusqu'au milieu du quinzième siècle, dans diverses parties de l'empire russe, des païens (surtout parmi les races non slaves), dont la conversion fut l'objet de l'activité méritoire des moines du couvent de la Grotte de Kiew.

II. *Les métropolitains de Kiew et de toute la Russie.*

L'Église russe ayant été convertie par Byzance tomba peu à peu dans une complète dépendance des patriarches de Constantinople, de sorte qu'avec les grâces du Christianisme le mauvais esprit des Grecs se transmit à l'Église russe, et que celle-ci, sans originalité véritable, ne fit que reproduire en pâles reflets l'Église dont elle était née, tandis qu'unie à celle d'Occident elle eût participé à sa vie féconde et à son puissant développement.

Le principal moyen par lequel s'entretint cette dépendance si funeste fut la nomination, le sacre et l'approbation des métropolitains russes par les patriarches de Constantinople.

Aux trois premiers métropolitains de Kiew et de toute la Russie que nous avons nommés succéda *Théopempt* (1035-1051), que Nestor désigne comme le premier métropolitain de Russie (2).

C'était un Grec de naissance, qu'Alexis, patriarche de Constantinople, sacra métropolitain. A cette époque le grand-

(1) *Voir* Assemani, *Calend. Eccl. univ.* : Réfutation par les documents des erreurs relatives à l'Église en Russie, Ratisbonne, 1849.

(1) L. VII, c. 52.

(2) *Voir* Strahl, *Histoire de l'Église*, p. I. p. 76-79.

prince Jaroslav I[er] (1019-1054) poursuivait avec ardeur la conversion et la civilisation des Russes, fondait des églises, des couvents et des écoles, faisait venir des chantres de Constantinople, traduire un grand nombre d'écrits théologiques du grec en slave, publiait un code de lois, etc., etc.

Théopempt étant mort en 1051, Jaroslav réunit, dans un synode de Kiew, les évêques russes, qui, à sa demande, et sans aucune participation du patriarche de Constantinople, élurent le pieux moine *Hilarion*, Russe de naissance, à la dignité de métropolitain. Jaroslav voulait, sans doute, affranchir l'Église russe de la dépendance et de l'influence de la Grèce.

Après le décès d'Hilarion († 1072), qui décida l'érection du célèbre couvent de la Grotte, et qui avait accueilli avec joie les légats du Pape fuyant les fureurs de Cérularius (1), ce fut un Grec, *George*, qui fut envoyé de Constantinople pour s'asseoir sur le siége de Kiew (1072-1080), les fils de Jaroslav ayant de nouveau abandonné aux patriarches grecs le droit d'instituer les métropolitains. On ne peut découvrir encore aucune trace de schisme entre l'Église russe et l'Église romaine sous l'épiscopat de George. Ce fut le métropolitain George qui donna le premier exemple d'une canonisation russe, car il plaça solennellement au nombre des saints les fils de Wladimir, *Boris* et *Gljeb*, tués par leur frère, le grand-prince Swätopolk, et ils sont honorés comme tels par les Lithuaniens réunis (2). Ce fut aussi du temps de George qu'Isäslav, baptisé sous le nom de Démétrius, chassé par ses frères, s'adressa, par l'intermédiaire de son fils, au Pape Grégoire VII, et offrit de reconnaître la suzeraineté du Saint-Siége (1).

Vers 1078-1079 George, on ne sait pourquoi, abandonna le siége métropolitain, retourna en Grèce, et fut remplacé par *Jean I[er]* (Russe ou Grec?), élu en 1080 par le patriarche grec, et qui reçut le surnom de Bon ou du Prophète de Jésus-Christ (1080-1089). Ce fut ce Jean qui, d'après Karasin et Strahl, fut l'auteur d'un canon ecclésiastique très-hostile aux Latins, qui y sont traités d'hérétiques et avec lesquels tout rapport est interdit; il est notamment défendu aux princes russes de marier leurs filles à des princes latins. Theiner (2) tient ce canon comme de fabrique moderne, énumère (3) un grand nombre de mariages de princesses russes avec des princes d'Occident, et réciproquement, aux dixième, onzième et douzième siècles, et il cite la fille du grand-prince Wsewolod, Agnès, qui épousa l'empereur Henri IV, porta des plaintes contre son mari au Pape, aux évêques et aux conciles latins, et, après s'être séparée de l'empereur, revint en Russie (4). Le métropolitain Jean mourut en 1089; il eut pour successeur *Jean II*, eunuque envoyé de Constantinople. Le peuple l'appela l'homme mort, à cause de la pâleur de son visage. Nestor le représente comme un ignorant qui ne savait ni lire ni écrire; il mourut au bout d'un an.

Il fut remplacé par *Éphraïm*, qui demeura pendant quatre ou cinq ans sur le siége métropolitain, et rendit de réels services en fondant des hôpitaux et des églises, en entretenant des relations amicales entre l'Église russe et le Saint-Siége. Non-seulement le Pape Urbain II envoya (1091-1095) l'évêque Théodore, avec des reliques, au grand-

(1) Theiner, *Situation de l'Égl. cathol. des deux rites en Pologne et en Russie*, p. 12.

(2) Voir *Réfutation par les documents*, etc., p. 15.

(1) *Voir* Theiner, l. c., p. 22-25.

(2) L. c., p. 26.

(3) P. 17.

(4) P. 21-22.

prince Wsewolod (probablement pour l'engager à prendre part à la croisade), mais encore Éphraïm introduisit dans toute l'Église russe la fête de la Translation des reliques de saint Nicolas à Bari, instituée par le Pape Urbain II, et fixée au 9 mai, tandis que l'Église grecque n'admettait pas cette fête (1).

Quelle que fût donc la dépendance hiérarchique de l'Église russe à l'égard de l'Église grecque, elle ne partageait point alors la haine aveugle qui animait cette dernière contre Rome, et elle se montra souvent dans la suite très-bienveillante à l'égard du Saint-Siége. Éphraïm mourut en 1095 et eut pour successeur le Grec *Nicolas*, qui dirigea pendant dix ans l'Église russe. Ce fut sous son administration, en 1100, que la princesse grecque Barbe, fiancée du grand-prince Swätopolk, apporta à Kiew les reliques de la sainte dont elle portait le nom.

A Nicolas succéda (1104, al. 1106) le Grec *Nicéphore Ier* († 1121).

Les Bollandistes (2) disent de ces deux derniers métropolitains et de leurs successeurs immédiats, *Nicétas* († 1126) et *Michel II* (qui retourna en 1145 à Constantinople) : *De hisce certa non invenio indicia utrum Catholici fuerint an schismatici, quod de ipsis quoque istius temporis patriarchis* (de Constantinople) *non omnino est clarum*. Cette observation est évidemment trop bienveillante quant à Nicéphore, dont deux circulaires, l'une sur les jeûnes, l'autre sur les Latins et leur séparation de l'Église d'Orient (3), prouvent assez clairement qu'il fut le premier des métropolitains russes qui appartint au schisme grec, sans toutefois qu'on soit autorisé à prétendre qu'à dater de ce moment toute la Russie se sépara de l'Église romaine. Les Russes jouèrent à l'égard des croisés un tout autre rôle que les Grecs, dont la haine contre l'Église latine, loin de diminuer, augmenta et se perpétua par les croisades. Aussi le pieux moine latin *Antoine*, dit le *Romain*, qui vint, vers 1117, de Lubeck en Russie, et mourut en 1147, put-il très-tranquillement fonder, près de Nowgorod, un couvent qui devint très-célèbre, tandis que lui-même fut canonisé par l'Église russe.

Ce fut au temps du métropolitain Nicéphore Ier que *Nestor écrivit* ses annales, et durant l'épiscopat du métropolitain Nicetas qu'un grand incendie dévora une foule d'églises et de couvents à Kiew. De six cents il en demeura à peine trente. Comme nous l'avons dit plus haut, le métropolitain Michel II quitta la Russie et revint à Constantinople, où il mourut bientôt après.

Le grand-prince Isäslav, profitant des troubles qui régnaient à Constantinople, suivit l'exemple de son aïeul Jaroslav Ier, chercha à *soustraire l'Église* russe à la dépendance de l'Église grecque, et fit élire métropolitain, par six évêques russes, le pieux et savant moine *Clément*, Russe d'origine, ce qui, par le fait, et peut-être aussi par l'intention, semblait une réconciliation avec Rome. Mais à cette occasion *Niphont*, évêque de Nowgorod, souleva un schisme qui dura longtemps. Cependant Clément dirigea seul l'Église russe jusqu'en 1156 (sous le règne d'Isäslav, † 1154), époque à laquelle, par suite des machinations du prince George Dolgorouki et de l'évêque Niphont, *Constantin*, de Constantinople, fut sacré, par le patriarche grec Luc Chrysobergas, métropolitain de Russie, et institué à Kiew du vivant même de Clément, que le patriarche destitua. Constantin mourut en

(1) *Voy.* NICOLAS DE MYRE.

(2) *Diss. de Convers. et fide Russorum*, t. II, sept. ab initio, § 7.

(3) *Voir* Strahl, *Hist. de l'Église*, p. 128. Theiner, l. c., p. 30.

1159. Ce qu'il y eut de plus remarquable sous son administration, ce fut le synode qu'il présida en 1157, à Kiew, contre l'hérésie d'un certain moine Martin (1). Son testament renferme aussi des choses singulières; ainsi il ordonna qu'on n'ensevelît pas son corps, mais qu'on lui attachât des cordes aux pieds, qu'on le traînât hors de la ville, et qu'on l'abandonnât en proie aux oiseaux et aux chiens.

Sous le nouveau métropolitain *Théodore* (1160-1164), envoyé de Constantinople avec l'assentiment du grand-prince de Russie, les agitations causées par l'hérésie du moine Martin et par les attaques de Niphont contre Clément continuèrent. Après la mort de Théodore, Rostislaw Ier voulut rétablir dans sa dignité métropolitaine Clément, qui avait été chassé de son siége; il envoya demander l'assentiment du patriarche de Constantinople. Celui-ci avait déjà nommé métropolitain un Grec habile et versé dans les affaires du siècle et de l'Église, nommé *Jean III*, et l'empereur Manuel Comnène ayant prié le grand-prince d'admettre Jean, en appuyant sa prière de riches présents, Rostislaw reconnut Jean, toutefois en concluant au préalable, avec l'empereur et le patriarche, une convention importante. Il fut décidé qu'à l'avenir aucun métropolitain ne serait plus sacré à Constantinople et envoyé en Russie sans le consentement du grand-prince; qu'au cas où l'on prétendrait se passer de cette approbation les évêques russes auraient le droit d'élire un métropolitain avec l'assentiment du prince. Malheureusement Jean ne demeura pas longtemps sur son siége; il mourut dès 1166 ou au plus tard 1170. On a de lui une réponse envoyée au Pape Alexandre III, dans laquelle il prie avec respect le Pape d'apaiser le litige élevé entre les deux Églises au moyen des mesures qu'il prendra à l'égard des patriarches de Constantinople et des autres évêques d'Orient; il termine sa lettre par des salutations respectueuses adressées au Pape par le métropolitain, par tous les évêques russes, par les moines, les princes et les grands de l'empire (1). A la suite de cette réponse parut à Kiew une ambassade du Pape, sur laquelle toutefois on n'a pas de détails.

Le métropolitain qui succéda à Jean III fut le Grec *Constantin II*. Les discussions sur le jeûne et d'autres questions de discipline continuèrent; le métropolitain fit exécuter Théodore, évêque de Rostow, convaincu de plusieurs crimes. En 1169 la guerre civile éclate entre les princes russes; Kiew est pillé et incendié; on n'épargne ni les églises ni les couvents. Kiew déchoit de plus en plus; Wladimir devient la capitale de l'empire; la Russie s'affranchit peu à peu de Constantinople et s'unit à la Hongrie, à la Pologne et à la Lithuanie. Constantin meurt en 1175; il est remplacé par le métropolitain russe *Nicéphore II*, Grec de Constantinople (1176-1196 ou 1197).

Le Pape Clément III envoya, en 1189, au grand-prince Wsewolod II et au métropolitain Nicéphore II, des légats pour obtenir leur coopération à la troisième croisade. Cette demande ne demeura pas tout à fait sans résultat; des moines s'associèrent aux croisés latins. Après la mort de Nicéphore le siége métropolitain demeura vacant jusque vers 1200. Il faut ajouter à ce résumé de l'histoire des métropolitains de Kiew du douzième siècle qu'à dater de la seconde moitié de ce siècle les sciences et les arts prirent un essor particulier en Russie; ainsi le prince Romain Rostislawitsch fonda des écoles dans les-

(1) *Voy.* RASKOLNIKS.

(1) Herberstein, *Rer. Moscov.* Strahl, *Hist. de l'Égl.*, p. 166.

quelles on enseigna le *grec* et le *latin;* le prince de Halitsch, Jaroslav, ordonna qu'on créât et entretînt des écoles avec les revenus des couvents. Ce furent non-seulement les Grecs, mais les Allemands, qui importèrent et cultivèrent les sciences et les arts en Russie. Finalement le pieux, savant et célèbre prédicateur *Cyrille*, évêque de Turow († 1182), contribua efficacement aux progrès religieux et littéraires de ses compatriotes. Au terme de sa vie il se t stylite. On ne trouve pas la moindre trace de schisme dans ses ouvrages (1).

Deux événements importants du treizième siècle eurent de tristes conséquences pour l'Église russe : ce fut d'abord la prise de Constantinople par les Latins en 1204; elle éleva un mur de séparation infranchissable entre l'Église grecque et l'Église latine, et, comme les Russes recevaient leurs métropolitains des Grecs, leur clergé commença à s'éloigner de plus en plus de Rome et l'esprit de schisme prédomina. Le second événement fut l'invasion des Tatares (depuis 1224), invasion qui ruina une foule d'églises, de couvents et d'écoles, et répandit d'effroyables ténèbres sur l'Église russe. Cependant les Catholiques romains qui se trouvaient en Russie ne furent point entravés dans l'exercice de leur culte, et les missionnaires catholiques romains purent sans obstacle prêcher dans diverses provinces de l'empire; en même temps l'Église latine continuait à faire des progrès en Livonie, en Esthonie, en Courlande, progrès qui augmentaient le nombre des Catholiques romains en Russie. On fit, dans le courant du treizième siècle, diverses tentatives pour unir l'Église russe à l'Église latine; ainsi :

1, Vers 1204 ou 1205 le Pape Innocent III engagea par une députation le prince Romain Mstislawitsch de Halitsch (en Gallicie) à entrer dans l'Église latine et sollicita la même résolution de la part des prélats russes par une lettre pleine de bonté, datée de 1209.

2. Le prince Coloman de Halitsch, fils d'André, roi de Hongrie, couronné roi lui-même en 1215, tâcha d'unir par la force les gens de Halitsch à l'Église latine; mais sa prompte expulsion de Halitsch empêcha l'exécution de son projet.

3. Le Pape Honorius III écrivit en 1227 à tous les princes russes une lettre d'encouragement, au moment où plusieurs de ces princes, unis aux chevaliers du Glaive, se montraient disposés à entrer dans l'Église latine; le Pape les pressait vivement de réaliser leur dessein et de vivre en paix avec les Chrétiens de Livonie et d'Esthonie (1).

4. Le Pape Grégoire IX adressa, en 1231, une lettre d'encouragement au prince de Pskow, Jaroslav Wladimirowitsch, qui à cette époque se rattachait de plus en plus aux chevaliers teutoniques de Livonie, l'engageant à s'unir à l'Église latine conformément au projet qu'il avait formé; il est probable en effet que ce prince s'unit à l'Église romaine (2).

5. Des missionnaires franciscains qui se rendaient en Tatarie se réunirent à Wladimir, au prince de Halitsch, Daniel, et eurent des conférences avec lui, avec les évêques russes et les boyards de Halitsch; tous se montrèrent disposés à l'union. Daniel envoya en 1244 au Pape Innocent IV des lettres dans lesquelles il manifestait son désir d'être uni à Rome. Le Pape envoya des plénipotentiaires, il s'établit une corres

(1) Theiner, p. 33.

(1) Rayn., *Annales*, 1227, n. 8.

(2) *Voir* Strahl, *Hist. de l'Égl.*, p. 221. Theiner, p. 36.



pondance bienveillante, l'union fut résolue, tous les usages grecs et russes compatibles avec les dogmes de l'Église furent accordés aux évêques russes, et Daniel reçut du Pape la couronne royale. Malheureusement au bout de quelques années Daniel retomba dans le schisme (1).

6. Le Pape Innocent IV s'efforça de son côté de faire renoncer au schisme le grand-prince Alexandre Newsky, dont le père, Jaroslav II († 1246), s'était montré favorable à l'union (1248).

Tous ces essais d'union échouèrent par la faute des métropolitains et des prélats et par l'ignorance des moines; car, dans tout ce qui a été dit jusqu'à présent sous ce rapport, on ne peut méconnaître que la plupart des princes étaient réellement favorables à l'union. Cependant ces essais ne furent pas absolument stériles (2); ils contribuèrent du moins à assurer aux Catholiques romains le libre exercice de leur culte.

Les métropolitains russes du treizième siècle furent :

*Mathias*, Grec (1200-1220); sous son épiscopat les Latins conquirent Constantinople et Kiew fut ruiné;

*Cyrille Ier*, également Grec, sacré à Nicée, où résidaient les patriarches schismatiques de Constantinople, durant la domination des Latins dans l'empire grec, et où se firent sacrer tous les métropolitains russes jusqu'à la fin du règne des Latins († 1233);

*Joseph*, Grec, qui tomba sous le glaive de Batu, en 1240, lorsque ce monstre s'empara de Kiew et la ruina de nouveau;

*Cyrille II*, Russe, élu par les princes Daniel et Wassilko. Tout le clergé russe fut exempté de l'impôt de la capitation par les Tatares, ce qui multiplia l'érection des églises et des couvents et la vocation ecclésiastique des Russes. Cyrille II présida en 1274 un synode important; il se montra disposé à se rattacher à l'union opérée entre l'Église romaine et l'Église grecque au concile de Lyon en 1274 (1). Cyrille mourut en 1280.

*Maximin*, Grec d'origine († 1305), transféra le siége métropolitain de Kiew à Wladimir.

Le quatorzième siècle fut très-favorable aux progrès de l'Église catholique romaine autour de la Russie et en Russie même. Des missionnaires catholiques, notamment des Franciscains et des Dominicains, envoyés par les Papes, reçurent des maîtres de la Russie, des khans tatares, la permission d'annoncer librement l'Évangile, et le Catholicisme se propagea des provinces de la mer Baltique jusqu'en Russie. Les grands-princes de Lithuanie (2), qui étendirent leur domination de la Dwina au Dniéper, du Niémen aux sources du Dniéper et du Danube, accordèrent le libre exercice de leur culte aux Latins et aux Grecs et permirent aux Franciscains et aux Dominicains d'annoncer la religion catholique romaine. Lorsqu'en 1386 Jagellon, grand-prince de Lithuanie, devint Catholique romain, il proclama le Catholicisme religion de l'État, et travailla, non malheureusement sans avoir recours à des mesures de violence, à l'union des Russes schismatiques soumis à son sceptre avec Rome. L'Église catholique fit également de notables progrès en Gallicie (3). En 1323 les Génois érigèrent en Tauride, aux portes de la Russie, l'évêché latin de Kaffa; les Vénitiens en fondèrent un autre dans la vieille Chersonèse quelque

(1) *Voir* Strahl, *Hist. de l'Égl.*, p. 240. Theiner, p. 37.
(2) Theiner, p. 40.

(1) *Voy.* ÉGLISE GRECQUE, LYON. Strahl, l. c., p. 266.
(2) *Voy.* JAGELLON.
(3) *Voy.* LEMBERG.

temps après. Cette propagation de l'Église latine redoubla dans une partie des Russes, notamment chez les popes et les moines, la haine qu'ils avaient contre les Latins. Toutefois, en ce qui concerne les métropolitains russes, l'histoire du quatorzième siècle ne constate aucune hostilité de leur part à l'égard de l'Église latine; ils semblent au contraire avoir été en termes d'amitié et de bienveillance avec elle, ainsi qu'il convenait à des hommes vertueux et dignes comme ils l'étaient la plupart.

Le premier métropolitain de ce siècle, après Maximin, fut *Pierre*, né en Volhynie, qui administra son Église de 1308 à 1326 (1).

Le successeur de Pierre fut le Grec *Théognost* (1328-1353), qui s'établit dans la ville, alors florissante, de *Moscou*, où résidait le grand-prince, et c'est à dater de ce moment qu'il faut compter la translation du siége métropolitain russe à Moscou. Malgré cela les métropolitains russes s'intitulèrent encore longtemps: « Métropolitains de Kiew et de toute la Russie. »

Après la mort de Théognost il s'éleva un grand trouble dans l'Église russe. Le patriarche grec Philothéas avait d'abord sacré métropolitain de la Russie Alexis, évêque de Wladimir; puis, tandis qu'Alexis était encore à Constantinople, il avait consacré un certain *Romain* (probablement Grec), métropolitain de Kiew et de Russie; or cette dernière nomination avait surtout en vue les éparchies méridionales et occidentales de l'Église russe, qui, comme la ville de Kiew, étaient sous la domination lithuanienne. C'est ainsi que le siége métropolitain de Russie se trouva partagé entre Kiew et Moscou, et cette séparation ne fut pas abolie par la mesure que prit le patriarche grec pour apaiser la lutte, en nommant Alexis métropolitain de Kiew et de Wladimir, et Romain métropolitain de Lithuanie et de Volhynie.

Romain mourut en 1362. Un savant Serbe, *Cyprien*, sacré par le patriarche grec, succéda, on ne sait dans quelle année, à Romain en qualité de chef du clergé lithuanien de Kiew. Alexis mourut en 1378 (1), et alors naquit de nouveau un différend entre Cyprien, que nous venons de nommer, et l'archimandrite *Pimen*, élu subrepticement métropolitain russe par le patriarche grec. Ce différend fut tranché par Dmitri IV, qui fit appeler Cyprien de Kiew à Moscou et le reconnut comme métropolitain de la Russie; mais au bout de deux ans le grand-prince abandonna Cyprien et plaça Pimen sur le siége métropolitain de Moscou. A la mort de ce dernier (1380) Cyprien remonta sur le siége vacant. A dater de ce moment il demeura jusqu'à la fin de sa vie glorieusement à la tête de toute l'Église russe. C'est à ce temps qu'appartient la conversion de Jagellon, prince de Lithuanie, et de son cousin Withold, avec lesquels Cyprien eut de secrètes conférences, dont le but, suivant Theiner (2), était de délibérer sur les moyens de réunir l'Église russe à l'Église romaine. Theiner pense encore que ce fut du temps de Cyprien que tous les siéges épiscopaux de la Lithuanie russe passèrent à l'union. Ce qui est certain, c'est que les rapports d'amitié qui unissaient Cyprien à Jagellon et à Withold empêchèrent seuls la rupture entre les siéges de la Lithuanie et la métropole russe.

Cette rupture formelle, dont la conséquence était l'union avec Rome, fut

(1) *Voir* dans Theiner, p. 85-89, et Strahl, p. 292, la lettre de franchise délivrée à ce métropolitain pour l'Église russe par le khan usbeck.

(1) *Voir* ce qui a rapport à son culte, même dans l'Église grecque unie, dans Theiner, p. 42.
(2) P. 43.



résolue et réalisée surtout par l'orgueil, l'avarice et le fanatisme du métropolitain russe *Photias* (1409-1431), ennemi des Catholiques romains, et par le rejet de l'union accomplie au concile de Florence, en 1439, entre l'Église latine et l'Église grecque, par les Russes, depuis longtemps aveuglément exaspérés contre les Latins. Photias ne rougit pas de traiter les siéges de la Lithuanie russe comme sa propriété, de poursuivre le peuple et le clergé de Lithuanie par toutes sortes de violences et d'exactions, de nommer les Catholiques de Lithuanie des païens, et de stigmatiser le grand-prince de Lithuanie Withold comme un mécréant et un ennemi du Christianisme. Withold, Catholique romain, zélé pour l'union, finit par se lasser des outrages de Photias. Il réunit (1414 et 1415) les évêques de la Russie méridionale à Kiew et Nowogrodek ; ces prélats excommunièrent Photias et nommèrent métropolitain de Kiew le modeste et savant *Grégoire Zamblak*.

Dès lors l'autorité métropolitaine de la Russie se partagea entre Kiew et Moscou : Kiew fut à la tête des diocèses russes du sud, Moscou à la tête de ceux du nord. Grégoire Zamblak n'était pas un Photias, mais un zélé propagateur de l'union, et il parut, à ce titre et dans ce but, au nom de l'empereur Manuel II Paléologue et du patriarche grec de Constantinople Joseph, à la tête de vingt évêques grecs et d'une suite brillante, au concile de Constance (1418), où l'union des Églises grecque, russe et latine fut conclue. Malheureusement Grégoire mourut peu après son retour dans sa patrie (1419). Après la mort de son successeur *Gérassim* et de Photias le siége de Moscou fut temporairement uni à celui de Kiew, le patriarche grec Joseph ayant sacré, en 1437, métropolitain de toute la Russie, et fait reconnaître généralement sous ce titre le pieux et savant *Isidore*, né à Thessalonique. Isidore, s'entendant au sujet de l'union avec le patriarche Joseph et l'empereur Manuel II, demanda au grand-prince Wassily III Wassiliwitsch et obtint, quoique difficilement, la permission de suivre l'empereur et le patriarche en Italie. Il entra avec un nombreux cortége, le 18 août 1438, à Ferrare ; son arrivée, longtemps attendue, répandit une joie générale.

Le 20 juin 1439 l'union des deux Églises fut arrêtée ; les agents les plus zélés de cette importante transaction furent le cardinal Bessarion, archevêque de Nicée (1), et Isidore. Celui-ci obtint en récompense, du Pape Eugène IV, le chapeau de cardinal, et fut nommé légat *a latere* pour la Lithuanie, la Livonie et la Russie. Mais cette union, si péniblement opérée (2), fut opiniâtrément repoussée par le grand-prince et son aveugle clergé. Isidore, à peine de retour à Moscou, fut emprisonné et n'échappa de sa prison qu'au bout de deux ans. Il se rendit à Rome, où il mourut en 1463. Cependant l'union arrêtée à Florence fut plus durable pour la métropole méridionale de la Russie. Isidore, lors de son retour de Florence, avait été reçu à Kiew aux acclamations du peuple, du clergé et du souverain de Pologne et de Lithuanie, et les décisions de Ferrare avaient été accueillies avec enthousiasme. Dès lors la métropole du sud (Kiew) demeura séparée de celle du nord (Moscou), et les deux métropoles luttèrent l'une contre l'autre jusqu'au moment où Kiew retomba dans le schisme, au commencement du seizième siècle.

Moscou, à dater de l'épiscopat d'Isidore et de la chute de Constantino-

(1) *Voy.* BESSARION.
(2) *Voy.* ÉGLISE GRECQUE.

ple, ne reçut plus ses métropolitains de cette dernière ville; la nomination à cette dignité devint une affaire d'État. Les grands-princes, qui, dès le quatorzième siècle, avaient étendu leur pouvoir sur le domaine ecclésiastique, n'admirent plus de bornes à leur autorité et décidèrent à peu près de toutes choses dans l'Église comme dans l'État. Isidore eut pour successeur, sur le siége de Moscou, le fanatique *Jonas*, ennemi exalté de l'union († 1461).

Son successeur, *Théodose*, n'administra que de 1461 à 1465, et mourut de douleur en présence de l'irrémédiable dépravation de ses popes. Avec Théodose cessa, à proprement dire, l'administration indépendante du métropolitain russe; Ivan III ne tarda pas à exercer dans toute la rigueur du mot le césaréo-papisme.

A Théodose succéda le métropolitain *Philippe Ier* (1465 - 1473), fanatique si borné que, dans sa lettre aux fidèles de Nowgorod, qui voulaient adopter l'union sous l'inspiration de leur archevêque, il représenta la conquête de Constantinople par les Turcs comme un juste châtiment infligé par Dieu à l'union opérée à Florence entre l'Église grecque et l'Église latine. Cependant le Pape Sixte IV fit auprès d'Ivan III une tentative pour rétablir l'union entre les Latins et les Russes, union à laquelle le grand-duc ne paraissait pas contraire, mais à laquelle l'intolérant métropolitain s'opposa opiniâtrément.

*Gérontius*, successeur de Philippe (1473 - 1489), montra, sous un autre aspect, le véritable esprit de l'Église russe en faisant jeter dans les fers et précipiter dans une glacière un archimandrite qui avait permis à ses moines de boire de l'eau à leur gré la veille de l'Épiphanie.

De son côté *Zozime* (1489 - 1494) fut, dit-on, un protecteur et même un partisan secret de la secte des Juifs qui s'éleva alors, et qui, pendant un siècle entier, troubla l'Église russe par son Christianisme judaïque aussi impie que grossier (1). Zozime fut finalement obligé de quitter, sans rien dire, son siége métropolitain.

Sous l'épiscopat de *Simon* (1495-1511), le grand-prince Ivan III eut la pensée d'affranchir l'Église russe de l'embarras de ses richesses, qui, disait-il, ne convenaient ni à des moines, ni à des prêtres séculiers; mais il était réservé à Catherine II de réaliser ce paternel projet.

*Warlaam*, successeur de Simon (1511 - 1521), ayant osé reprocher un parjure au grand-prince Wassili Iwanowitsch, fut obligé de renoncer à sa dignité et jeté dans les fers. Un sort aussi triste atteignit le moine *Maxime*, du mont Athos. Ce moine, qui avait fait ses études à Paris et en Italie, vint à Moscou, à la demande du grand-prince et du métropolitain Warlaam, pour examiner la masse de manuscrits grecs entassés dans cette ville, en traduire une partie en slave, et comparer les livres liturgiques russes avec les originaux grecs et les anciennes traductions slaves. Il trouva les livres liturgiques russes pleins de fautes, exprima son opinion, et s'attira par sa sincérité une sentence d'excommunication et d'emprisonnement. Ce soi-disant attachement des Russes à ce qu'ils nommaient leur religion héréditaire et la pure doctrine fit échouer deux tentatives faites, en 1513 et 1519, par le Saint-Siége pour unir l'Église russe et l'Église romaine d'une manière tout à fait amiable et aux conditions les plus douces, car le Pape promettait de concéder au métropolitain russe la dignité patriarcale, de confirmer tous les usages légitimes de l'Église russe, de

(1) *Voy.* RASKOLNIKS.

mettre sur la tête du grand-prince la couronne impériale, etc., etc. (1).

Warlaam eut pour successeur un jeune favori du grand-prince, *Daniel*. En 1515 le Pape Clément VII envoya Paul Jovius à Moscou pour engager le métropolitain à s'unir au Saint-Siége; mais ce fut encore en vain. En 1539 Daniel fut déposé, et Joseph, son successeur, le fut en 1542.

La situation des métropolitains devint de plus en plus déplorable, surtout sous le règne d'Iwan IV, le Terrible.

*Macaire* (1542-1563), à qui l'Église russe doit une exégèse des Psaumes et le grand livre des Légendes (2), vit encore les beaux jours d'Iwan, qu'il couronna en 1547 et qu'il maintint jusqu'en 1560 dans la bonne voie, en s'unissant aux efforts de sa vertueuse femme, Anastasie. On connaît le fameux concile présidé à Moscou par Macaire, en 1551, nommé *Stoglawik*, qui eut pour but de réformer la discipline ecclésiastique, surchargée d'un incroyable fatras. On peut apprécier la valeur des réformes opérées par ce concile d'après l'ordonnance suivante : « De toutes les hérésies anathématisées par l'Église, nulle n'est aussi répréhensible que l'usage de se couper la barbe; le sang des martyrs ne peut expier un pareil crime; quiconque se coupe la barbe par simple fantaisie est un violateur de la loi et un ennemi de Dieu, qui nous a créés à son image. » Du reste Macaire travailla à relever les études et la science, et poussa Iwan à introduire, en 1553, une imprimerie à Moscou.

Si Macaire eut déjà beaucoup à souffrir d'Iwan, ce fut encore bien autre chose sous ses successeurs, *Athanase* (1563-1566), *Hermann*, qui fut chassé de son siége peu de jours après son installation, et *Philippe II*, que le prince fit égorger en prison en 1569.

Le sort de *Cyrille* fut plus tolérable, parce qu'il garda le silence sur tous les crimes d'Iwan († 1572); *Antoine* imita la même prudence († 1581); *Denys* survécut au tyran. C'est durant l'administration de Denys (1582) qu'arriva à Moscou le célèbre légat du Pape *Possevin*, de la Compagnie de Jésus, qui eut avec Iwan plusieurs conférences importantes sur la nécessité de l'union avec Rome. Ces conférences demeurèrent, il est vrai, sans résultat, mais valurent quelques concessions aux Catholiques étrangers. Possevin profita de l'occasion pour fonder en Lithuanie et aux frontières de la Russie plusieurs colléges qui furent autant de pépinières pour la jeunesse ruthénienne et moscovite (1). Le dernier métropolitain de Moscou, et en même temps le premier *patriarche* russe, fut *Job*.

L'érection du patriarcat russe est due à Jérémie II, patriarche de Constantinople (2). Depuis la prise de Constantinople par les Turcs on avait apporté en Russie une foule de manuscrits, de livres, de reliques, et on avait vu une masse de moines et d'évêques grecs fugitifs s'adresser à la sympathie des Russes.

C'est ainsi que parut, en 1588, à Moscou, le patriarche Jérémie lui-même, accompagné par Dorothée et Arsène, évêques de Monembasie et d'Élipon, sollicitant des aumônes pour leurs compatriotes; les Russes les accueillirent avec toutes sortes d'honneurs. Le beau-frère du faible Féodor Iwanowitsch, fils d'Iwan le Terrible, l'ambitieux et cruel Boris Godunow, qui régnait en maître, profita de la présence du patriarche de Byzance pour le

(1) *Voir* Strabl, *Hist. de l'Égl.*, p. 548.
(2) *Ibid.*, p. 560.

(1) *Voy.* POSSEVIN.
(2) *Voy.* JÉRÉMIE II.

décider à instituer à Moscou un patriarcat spécial de l'Église russe. Il revêtit de cette dignité le vil et rampant Job, qui, en 1587, avait été créé métropolitain de Russie.

L'intronisation solennelle de Job en qualité de patriarche eut lieu en janvier 1589. Jérémie le sacra durant la grand'messe célébrée solennellement dans l'église métropolitaine du Kremlin ; le czar attacha au cou du nouveau patriarche le *panagion* et la chaîne d'or, le revêtit d'un riche manteau (omophore), d'une mitre blanche ornée d'une croix, lui remit la crosse patriarcale, et le salua en qualité de très-saint père, de patriarche de toute la Russie, etc.

Dans l'acte d'érection du patriarcat il était dit que l'antique Rome était tombée par l'hérésie apollinaire, que la nouvelle Rome, Constantinople, était tombée entre les mains des impies musulmans, que Moscou était la troisième Rome, et qu'en place du prince des mensonges de l'Église d'Occident, aveuglé par l'esprit d'une fausse sagesse, le premier évêque œcuménique était le patriarche de Constantinople, le second celui d'Alexandrie, le troisième celui de Moscou, le quatrième celui d'Antioche et le cinquième celui de Jérusalem. Jérémie et les lâches moines de sa suite souscrivirent l'acte original, mais Dorothée et Arsène ne voulurent point y apposer leur signature. Revenu à Constantinople, Jérémie présida, en 1593, un synode composé d'un petit nombre d'évêques, qui confirma ce qui avait été fait.

C'est ainsi que naquit le patriarcat moscovite, qui dut son existence à l'orgueil, à la politique et à l'or russes. Cent dix ans plus tard il fut aboli comme inutile par l'omnipotence du czar de toutes les Russies.

Durant cet intervalle les patriarches furent : *Job*, ennemi fanatique des Latins, enfermé en 1604 dans le couvent de Satez, et bientôt égorgé par ordre de l'usurpateur Grischka Otrepiew (le faux Démétrius Ier) ; — *Ignace* (1604-1606), Grec uni, élevé sur le siége patriarcal par le faux Démétrius, qui abusa le Pape Paul V et les Jésuites par l'espoir de la réunion de l'Église russe au Saint-Siége, et qui, après la chute de Démétrius, fut déposé et enfermé dans le couvent de Tschudow ; — *Hermogènes* (1606-1612), qui, par haine des Catholiques romains, devint l'âme de la révolte du peuple russe contre le prince polonais *Wladislaw, élu czar*, et mourut en prison en 1612 ; — *Philarète* (1619-1632), père du premier czar de la maison de Romanow, parvenu au trône de la Russie surtout par le concours du clergé russe, et qui seconda son fils dans l'administration de l'empire ; — *Joasaph* (1634-1642) ; — *Joseph Ier* (1642-1652) ; — *Nicon* (1652-1666), qui mérita bien de l'Église russe en corrigeant les anciens livres liturgiques slaves, en érigeant des écoles grecques et latines, en déployant un grand zèle pour les réformes du clergé séculier et régulier, mais qui se rendit odieux par son immixtion aux affaires de l'État, par son ambition et sa dureté (car il alla jusqu'à faire donner le knout à un évêque), et qui fut finalement déposé au concile de Moscou, de 1666-1667, le dernier concile auquel prit part l'Église grecque par la présence et le concours de ses patriarches ; — *Joseph II* (1667-1672) ; — *Pitirim*, qui ne fut patriarche que dix mois ; — *Joachim* (1674-1690), adversaire turbulent des Catholiques romains et de toutes les confessions étrangères, qui accusa d'erreurs unitaristes et romaines et interdit les divers écrits édifiants qu'avait publiés le doux et savant Siméon, archevêque de Polak, théologien et prédicateur remarquable († 1680). Siméon avait proposé aux deux czars Iwan et Pierre (1682-

1689) d'instituer pour la Russie un Pape, quatre patriarches et douze métropolitains (1), et, au lieu de la lecture qu'on faisait dans les églises de sermons imprimés, et qu'on avait ordonnée pour garantir l'orthodoxie de l'enseignement, de permettre des prédications libres.

D'un autre côté l'empereur Léopold I[er] avait envoyé en 1686 le Jésuite Jean Vota avec son ambassadeur à Moscou, afin de négocier, en son nom et en celui du Pape, l'union des Églises russe et romaine. L'union ne réussit pas plus alors que dans d'autres circonstances; cependant l'empereur Léopold obtint que la chapelle de l'ambassade autrichienne à Moscou demeurerait ouverte à tous les Catholiques, comme église paroissiale. Le dernier patriarche russe fut *Adrien* (1690-1702) (2).

III. Le *patriarcat* ne fut pas pour l'Église russe une période de grandeur intellectuelle et morale. Sous le régime despotique des patriarches, l'hypocrisie et le pharisaïsme, l'immoralité et l'ignorance, l'esprit de secte et de haine dont l'Église russe avait hérité de l'Église grecque, ne firent qu'augmenter. On peut considérer comme un juste arrêt du Ciel la destinée d'un clergé qui, devenant de jour en jour plus ignorant, plus stupide et plus entêté, tomba sous le joug des czars qui l'écrasèrent, avec le reste de leurs sujets, sous leur sceptre despotique. Cependant la création du patriarcat russe avait eu une conséquence salutaire; elle était devenue l'occasion prochaine et directe du retour à l'union avec Rome et l'Église latine de la métropole de Kiew, qui, après être restée une vingtaine d'années unie au Saint-Siége, à la suite du concile de Florence, était retombée dans le schisme. Irrité de l'insolence et de la cupidité dont le patriarche de Byzance, Jérémie, revenant de Moscou à Constantinople, avait fait preuve à Kiew; irrité en même temps de la dureté et de l'orgueil du nouveau patriarche russe, Job, qui voulait fouler sous ses pieds Kiew, et reconnaissant les maux qui naissaient de la séparation du centre de l'unité religieuse, et qui ne pouvaient être guéris que par l'union, *Michel Rahosa*, métropolitain de Kiew depuis 1589, convoqua les évêques de sa métropole, en 1593, à un concile de Brests (1), se déclara devant eux en faveur de l'union, et rédigea avec eux le projet qui exposait, dans un langage simple et digne, les motifs de leur résolution (2). L'année suivante (1594) Michel et ses suffragants se réunirent de nouveau en concile à Brests, et envoyèrent l'hypation Phocien ou Phocias, protothrone et évêque de Wladimir et de Brests, et Cyrille Terlecki, évêque de Luck et d'Ostrag, au Pape Clément VIII, avec une lettre qui lui annonçait leur union avec le Saint-Siége et le priait de leur laisser le rite grec, déclarant qu'ils avaient été déterminés à se soumettre au Saint-Siége parce qu'ils vivaient sous un gouvernement (celui de Sigismond, roi de Pologne) qui leur assurait une pleine liberté. Ces députés furent accueillis à bras ouverts à Rome. Ils firent au nom de tout le clergé ruthénien la profession de foi habituelle et reçurent la bénédiction papale. Le Pape consentit volontiers à reconnaître les droits, les libertés et les priviléges dont le clergé ruthénien avait joui jusqu'alors, lui accorda le rite grec,

(1) D'après Theiner, p. 111, Siméon avait en vue, par là, de faciliter l'union avec Rome.

(2) *Voy.*, sur l'abolition du patriarcat russe et l'institution du saint-synode, l'art. PIERRE LE GRAND.

(1) Brzesc-Litevski (Grodno), sur le Bog.

(2) Theiner, l. c., p. 97.

non, comme l'ont prétendu certaines plumes salariées par la Russie, parce que le Saint-Siége n'aurait pas osé prescrire le rite latin, mais parce qu'alors, comme dès les temps les plus anciens, Rome était fidèle à la résolution constatée par une foule de documents historiques de ne pas détruire le rite grec, mais de veiller à sa conservation (1).

On trouve, quant à l'histoire de l'Église unie du royaume de Pologne et des provinces polonaises de la Russie, depuis l'impératrice Catherine II jusqu'à ce jour, dans l'ouvrage souvent cité de Theiner, tous les faits et les dates historiques importantes et l'on peut voir en détail les fautes commises par les Catholiques et les graves conséquences qui en sortirent. Ainsi, par exemple, les Basiliens, qui avaient su presque exclusivement s'emparer des honneurs, des charges et des bénéfices de l'Église unie, négligeaient l'administration de l'Église d'une manière coupable, que le Saint-Siége leur avait souvent reprochée, ne s'inquiétaient pas de l'éducation du clergé ruthénien, maintenaient, de propos délibéré, les prêtres séculiers dans l'ignorance, les opprimaient, et ne préservaient pas, comme les Papes le leur avaient recommandé, la liturgie grecque d'une foule d'innovations étrangères; travaillaient, ainsi que le clergé polonais latin, à attirer les Grecs unis du rite grec au rite latin, contrairement aux ordres formels du Saint-Siége, et remplissaient tous les siéges des sujets de la noblesse latine et polonaise.

Catherine II s'efforça avec une profonde perfidie et une excessive cruauté à détruire radicalement l'Église unie.

(1) *Voir*, sur la destinée et les persécutions de l'Église ruthénienne unie, de la part des grecs non unis, jusqu'à l'accession de l'évêque grec de Lemberg, Joseph Szumlanski, l'article LEMBERG, et Theiner, l. c., p. 105-110.

Entre autres moyens qu'elle employa pour atteindre ce but elle eut recours à de prétendues missions, c'est-à-dire que des popes russes, accompagnés de soldats et de magistrats, parcoururent les diocèses unis et ramenèrent les fidèles à l'orthodoxie, à la façon des Russes, en leur donnant le knout, en leur coupant le nez et les oreilles, en leur enfonçant les dents, etc. Que lui importaient les lamentations de ses sujets? Que lui importait, après avoir fait de grandes phrases de libéralisme humanitaire et s'être vantée de protéger toutes les religions dans ses immenses États, où chacun pouvait adorer Dieu à sa guise, d'être en contradiction avec les principes qu'elle avait si pompeusement proclamés et dont l'histoire ne peut être la dupe? Catherine eut pour auxiliaires, dans ses odieux plans de destruction, surtout *Stanislas Siestrzencewicz*, évêque de Mohilew, de 1772 à 1826, et métropolitain de l'Église catholique du rite latin de toute la Russie (1). Couronnant son œuvre de haine et de ruine, Catherine, peu après le troisième partage de la Pologne, en vertu duquel tous les siéges épiscopaux de l'Église grecque unie (sauf ceux de Lemberg et de Przemysl, en Gallicie) furent soumis à sa domination, abolit tous ces siéges, excepté celui de Polock, et décida, par un acte plus spécial de haine et de persécution, que jamais le siége métropolitain de Kiew ne pourrait être rétabli. Lorsqu'elle mourut, elle avait, par des cruautés inouïes, contraint plus de 7,000,000 de Grecs unis à entrer dans l'Église russe.

L'Église catholique des deux rites fut plus heureuse sous le règne de Paul Ier et du noble empereur Alexandre Ier. Paul Ier, par une convention conclue avec le Saint-Siége, rétablit l'Église unie en Russie, érigea pour elle

(1) *Voir* Theiner, p. 303, 317, 321.

trois siéges épiscopaux, Polock, Luck, et Brests, et rendit aux Basiliens une partie de leurs couvents. Alexandre acheva ce que Paul avait commencé. Sous son règne le nombre des siéges unis fut augmenté par la création de ceux de Wilna, Wladimir et Orscha, et l'Église unie reçut un lent, mais sensible accroissement.

Mais la mort d'Alexandre amena la dernière heure de l'Église unie. Le règne de Nicolas commença la guerre contre cette Église dès l'année 1826. Un ukase de 1828 institua une nouvelle circonscription des diocèses, une nouvelle organisation de l'ordre des Basiliens. Un autre ukase de la même année supprima un nombre notable de couvents de cet ordre ; enfin un ukase de 1832 abolit complétement les Basiliens, obligeant les jeunes gens se destinant à l'état ecclésiastique à faire leurs études à l'université schismatique du couvent d'Alexandre Newski, à Saint-Pétersbourg, incorporant le collége ecclésiastique grec uni au saint-synode, dont il forma une section à la tête de laquelle fut placé un misérable traître, *Joseph Siemaszko*. A dater de ce moment les violences succédèrent aux violences. En 1834 le gouvernement institua des évêques schismatiques en Volhynie, à Polock, à Wilna, à Varsovie, et leur donna pour cathédrales des églises catholiques romaines et grecques unies. Il avait déjà remis la nomination des curés catholiques des deux rites dans les provinces polonaises russes aux gouverneurs russes, et s'était ainsi réservé le moyen de mettre à la tête des paroisses les prêtres les plus décriés ou du moins les plus faibles et les plus faciles à entraîner au schisme. Il substitua aux anciens livres liturgiques catholiques et au Bréviaire romain en usage parmi les Grecs unis des livres russes schismatiques, transforma les coutumes et pratiques du culte grec uni en cérémonies schismatiques, emprisonna les prêtres qui élevaient des plaintes ou protestaient contre ces ordonnances, les envoya en Sibérie et les remplaça par des prêtres schismatiques. Mais ce ne fut pas l'unique moyen par lequel le gouvernement transforma les églises. Tantôt, sans autre forme de procès, on les livrait directement aux popes russes ; tantôt le gouvernement se fondait sur des principes absolument communistes pour opérer ces transformations, en prétendant, par exemple, que les fonts baptismaux des églises en question dataient d'une époque antérieure à l'union, que ces églises avaient autrefois appartenu aux Grecs orthodoxes (schismatiques). En même temps que ces églises étaient matériellement incorporées à l'Église russe, les paroisses étaient déclarées russes; on en chassait le curé catholique, qu'on remplaçait par un pope schismatique. Les moyens les plus innocents de la propagande russe étaient la corruption et les promesses d'exemption d'impôts; les popes apparaissaient avec des soldats dans les propriétés des nobles, obligeaient les paysans à l'apostasie, en s'appuyant sur la doctrine nouvelle suivant laquelle les nobles qui avaient embrassé le rite latin avaient par là même perdu tout droit seigneurial sur les paysans appartenant à l'union. Tous les Grecs unis qui, depuis Catherine II, avaient embrassé le rite latin, étaient déclarés incorporés à l'Église schismatique ; on cherchait à gagner à prix d'argent quelques membres de la paroisse qui, au nom de tous les fidèles, demandaient son admission dans l'Église russe, et l'on proclamait toute la paroisse convertie par là même, en réservant la prison et le knout à ceux qui prétendaient résister. Quand les seigneurs voulaient intervenir pour les malheureux paysans qu'on avait entraînés à l'apostasie par le knout, la Sibérie mettait un terme à leur inutile

intervention. On envoyait également en Sibérie tous les prêtres unis qui tenaient à leur foi, et qu'on maltraitait tellement le long de la route que beaucoup d'entre eux mouraient avant d'arriver; leurs femmes et leurs enfants étaient jetés dans des couvents et contraints à l'apostasie.

Nécessairement, avec de tels moyens, l'Église orthodoxe russe devait faire d'immenses progrès, d'autant plus que les prêtres grecs unis ne pouvaient ni prêcher ni catéchiser, et que quiconque s'opposait en fait ou en parole aux progrès de l'Église russe était puni comme rebelle. Ce qu'il y eut de plus déplorable, c'est qu'en dépit de la majorité du bas clergé, qui luttait héroïquement pour la foi, les évêques unis que nous avons nommés plus haut, Joseph Siemaszko et Luzinski de Polock, trahissaient la cause de l'Église et s'entendaient avec le gouvernement et le saint-synode. Pendant que le clergé et les fidèles étaient soumis à d'odieuses persécutions, les évêques devenaient, par leur silence, leur assentiment, leurs conseils, leurs actes, les bourreaux de leurs troupeaux. Seul le vieux métropolitain *Bulhak*, de Wilna, qu'on exclut de toute direction des églises unies, ne prit point part à cette infâme trahison. Après la mort de Bulhak (en 1838) les traîtres n'eurent plus d'opposition à craindre; les prêtres fidèles à leur foi avaient été déposés, chassés, exilés en Sibérie, ensevelis dans la tombe; il était facile d'en finir avec ceux qui restaient, tous faibles ou incertains; le knout, la Sibérie, le mensonge, la ruse, la perfidie révélèrent de plus en plus à la noblesse et au peuple, avec une irrésistible puissance, les avantages de l'Église russe orthodoxe, et permirent aux apostats de proclamer, en février 1839, leur séparation de l'Église romaine et leur union à l'Église russe. C'étaient deux millions de fidèles qui, malgré eux, avaient été arrachés à l'Église catholique.

Le saint synode russe éleva ses mains reconnaissantes vers le Ciel « pour ce triomphe *pacifique*, » et reconnut « les saints vestiges de l'apparition de Dieu sur la terre » dans un fait digne d'être placé à côté des plus odieuses persécutions ordonnées contre les Chrétiens dans l'ancien empire romain, en Chine et au Japon.

IV. *L'Église catholique romaine en Russie et en Pologne depuis Catherine II jusqu'à nos jours.* Ce furent dès l'origine les Franciscains et les Capucins qui furent chargés d'administrer les chrétientés catholiques de Saint-Pétersbourg et de Moscou, des provinces de la mer Baltique et de la mer Caspienne. A la suite du premier partage de la Pologne Catherine résolut d'ériger un évêché du rite latin pour tous les Catholiques romains dispersés en Russie et pour les provinces polonaises catholiques romaines récemment annexées à l'empire. C'est ainsi que naquit l'*archevêché de Mohilew*, confirmé par le Pape Pie VI en 1783. Le premier archevêque fut un favori de Catherine, *Stanislas Siestrzenewitz* (✝ 1826). Le Pape avait décidé que le nouvel archevêque de Mohilew exercerait la juridiction ordinaire sur les Catholiques latins de ce diocèse et qu'il n'aurait qu'une juridiction déléguée sur les autres Catholiques latins de l'empire; mais l'archevêque, imbu de l'esprit de Catherine, joua, avec l'assentiment de l'impératrice, le rôle d'un dictateur absolu de toute l'Église catholique romaine de Russie, affronta le Pape, seconda Catherine dans sa guerre contre les Grecs unis, et mit l'Église catholique romaine au bord de l'abîme, surtout lorsqu'en sa qualité de président du collége ecclésiastique toutes les affaires catholiques furent livrées entre ses mains avides, abandonnées à son

autorité arbitraire, qui n'eut pour règle et pour mesure que la volonté du gouvernement impérial. Peu avant sa mort Catherine supprima tous les évêchés, celui de Livonie seul excepté, Wilna, Luck, Kiew, Kamieniecz, qui avaient été annexés à son empire par le second et le troisième partage de la Pologne, et institua à leur place les évêchés de Pinsk et de Latitschev, dans des villes où il n'y avait pas un seul Catholique romain.

Le successeur de Catherine, l'empereur Paul Ier, réparant les injustices de sa mère, s'entendit en 1798 avec le Saint-Siége pour établir une nouvelle circonscription des diocèses catholiques romains en Russie et dans les provinces polonaises. Les nouveaux siéges furent Mohilew (métropole), Samogitie, Wilna, Luck, Kamieniecz, Minsk. Paul mérita bien aussi de l'Église en accordant sa protection à l'ordre de Malte.

Sous le règne d'Alexandre Ier l'Église catholique romaine eût obtenu encore plus de faveurs si les funestes dispositions du métropolitain de Mohilew n'y avaient mis obstacle. La nouvelle organisation du royaume de Pologne décrétée par le congrès de Vienne rompit l'ancien lien hiérarchique des Églises polonaises. En 1818 Pie VII promulgua, après des conférences suivies avec la cour de Saint-Pétersbourg, une nouvelle organisation des diocèses de l'empire, éleva le siége de *Varsovie*, jusqu'alors suffragant de Gnesen, au rang de métropole, et lui subordonna sept évêchés : *Cracovie, Wladislaw, Plock, Seyna* ou *Augustow, Sendomir, Lublin, Podlachie.* Malheureusement Alexandre se laissa arracher l'ordre d'exil des Jésuites (1815-1820), qui avaient des colléges dans la Russie Blanche, annexée depuis 1773 à la Russie, à Polock, Dunabourg, Mohilew, Mitislaw, Orsika et Witepsk, des missions dans diverses localités, et depuis Paul un établissement d'éducation pour les nobles à Saint-Pétersbourg, et cela parce que quelques élèves des Jésuites avaient passé de l'Église russe à l'Église catholique romaine. Quelque sensible que fût cette perte pour l'Église catholique de Russie, elle n'est point à comparer au sort déplorable qui frappa l'Église catholique dans tout l'empire à la mort d'Alexandre. Dès 1828 parut un ukase de Nicolas Ier en vertu duquel à l'avenir ceux qui aspiraient à la vie monastique ne pouvaient plus entrer dans un ordre religieux qu'avec l'autorisation du ministre des cultes, autorisation qui n'était jamais accordée. Il fut de même décrété, en 1828, que tous ceux qui voudraient entrer au séminaire devraient appartenir à l'aristocratie et présenter leurs titres de noblesse. Ils devaient en outre faire leurs études théologiques dans une des universités de l'empire (dont les professeurs étaient tous hérétiques ou fort mauvais Catholiques), fournir un remplaçant militaire, obtenir la permission du ministre, et enfin déposer six cents francs en faveur du clergé russe, dans la caisse de leur province respective. En 1829 un ukase ordonna la fermeture de tous les noviciats des couvents, et un autre détermina le nombre des séminaristes pour chaque diocèse. En conséquence des ordres de la diète de Varsovie, de 1830, toutes les causes matrimoniales furent soumises aux tribunaux civils. Il était évident que ces mesures étaient prises pour amener la ruine de l'Église catholique dans l'empire russe. Les événements de 1830 obligèrent le gouvernement russe de suspendre momentanément les réformes ecclésiastiques; mais à peine la révolution polonaise fut-elle apaisée qu'on recommença avec bien plus de vivacité la guerre contre l'Église catholique, quoique le Pape Grégoire XVI eût adressé à deux reprises des aver-

tissements aux évêques polonais, auxquels il demandait de rappeler le peuple et le clergé à la fidélité et à l'obéissance vis-à-vis de l'autorité légitime, et de coopérer au rétablissement de la paix publique, et quoique, dans le statut organique qu'on promulgua lors du rétablissement de l'ordre politique dans le royaume de Pologne et qu'on communiqua au ministre du Pape, le 18 avril 1832, le gouvernement russe eût promis que la religion professée par la majorité du peuple polonais serait en tout temps l'objet de sa sollicitude.

En effet il montra une sollicitude toute spéciale pour cette religion, en s'efforçant de l'anéantir, tout en se donnant des airs de tolérance, en tenant des discours rassurants, et en répondant aux plaintes et aux justes récriminations du Saint-Siége par des négations, des mensonges, des promesses et des menaces. Nous ne citerons ici que quelques-uns des actes iniques dont, depuis 1832 jusque dans ces derniers temps, le gouvernement russe frappa l'Église catholique de l'empire. En 1832, sur 300 couvents qui existaient encore dans la province métropolitaine de Mohilew, on en supprima, vendit et remit aux schismatiques 202; on ne conserva, pour les livrer aux popes, que les églises que des pèlerinages ou quelque autre cause rendaient notoires. La même année un ukase décréta que tous les enfants nés de mariages mixtes, si l'un des époux appartenait à l'Église russe, seraient baptisés et élevés dans la religion russe; en même temps il fut décrété que les prêtres catholiques béniraient les mariages de ce genre, tandis qu'il leur était sévèrement défendu de donner le moindre conseil à cet égard aux fiancés. On favorisa, autant que possible, les mariages mixtes; on accorda des dots aux Catholiques qui épousaient des Russes; on permit aux femmes dont les maris étaient exilés ou condamnés à d'autres peines de se remarier du vivant de leur premier mari, si elles contractaient un mariage mixte. On enleva aux Catholiques latins une foule d'églises et de paroisses sous les mêmes prétextes que ceux qu'on alléguait contre les Grecs unis. Les missions allèrent leur train, les popes envahissant les villages, invitant les paysans à entrer dans l'Église russe par les moyens que l'Église russe emploie d'ordinaire pour le gouvernement des âmes. Le confessional, la table sainte devinrent des instruments de police et *des moyens de schisme*, un ukase de 1836 ayant interdit aux prêtres latins d'entendre en confession ou de recevoir à la communion des personnes qui leur seraient inconnues. La même année le gouvernement défendit aux prêtres catholiques d'entendre en confession d'autres fidèles que leurs paroissiens, en même temps qu'il prescrivait à ces paroissiens de ne chercher les consolations de la religion qu'auprès des prêtres de leurs paroisses, même lorsque ceux-ci auraient embrassé le schisme. Le gouvernement, pour attirer à lui les prêtres catholiques, leur accorda, dans le cas où ils se prêteraient à ses vues, l'autorisation de se marier et un pardon général de toute espèce de méfaits. Un ukase du 2 janvier 1839 promit à tous les Catholiques justement condamnés à la prison et aux mines pleine et entière liberté s'ils embrassaient la religion russe et le droit de porter en souvenir de leur apostasie une médaille attachée à un ruban bleu. Mais il fut sévèrement interdit aux prêtres catholiques de prêcher d'abondance; ils ne furent autorisés qu'à la lecture de certains sermons convenus ou à la récitation de discours soumis d'avance à la censure. Nous ne pouvons rapporter tout ce qu'on fit souffrir aux confesseurs zélés, aux prélats fidèles. On con-

naît les persécutions dont fut victime le célèbre évêque de Podlachie, *Gutkowski*, lequel, après avoir lutté depuis 1830 pour les droits sacrés de l'Église, fut violemment arraché à son siége en 1839 et rélégué dans un couvent. Ce fut pour éviter des malheurs plus grands encore que Grégoire XVI consentit à engager ce digne prélat à renoncer à son siége et reconnut à sa place, en qualité d'archevêque de Mohilew, le président du collége ecclésiastique catholique romain, Ignace *Pawlowicz*, instrument servile de la politique russe. Comment le gouvernement russe reconnut-il cette immense condescendance du Pape? Le 25 décembre 1841 parut un ukase ordonnant que tous les domaines appartenant au clergé dans les provinces occidentales seraient placés sous la juridiction du ministère des domaines de la couronne. On supprima des couvents, on abolit le calendrier grégorien; on empêcha les bulles et les rescrits du Pape de parvenir aux prélats, et surtout on prit, quant à l'éducation et à l'instruction du clergé catholique romain, en Pologne et dans les provinces russo-polonaises, toutes les mesures propres à anéantir la religion catholique, en transférant à Saint-Pétersboug l'université de Wilna, déjà réformée en 1833, et en faisant de l'Académie théologique et du séminaire général une véritable machine politique placée entre les mains des agents du gouvernement.

Les données sur le nombre total des Catholiques dans tout l'empire russe, la Pologne comprise, sont très-diverses; on peut les évaluer, sans se tromper, à plus de 6,000,000, dont 4 appartiennent à la Pologne et 2 à la Russie Blanche et à l'Asie.

Les archevêchés sous lesquels sont placés tous les Catholiques sont, comme nous l'avons dit plus haut, *Mohilew* et *Varsovie*.

L'archevêché de *Mohilew* (dont le titulaire est depuis 1848 Casimir Dmochowski) comprend comme suffragants : la *Samogitie* (Matthieu Wotonczewski, évêque depuis 1849), *Vilna* (Wenceslas Zylinski, évêque depuis 1848), *Luck* (Gaspar Borowski, évêque depuis 1847), *Kamieniecz*, *Minsk* (Matth. Lipski, évêque depuis 1831), et *Cherson*, érigé par le Pape Pie IX en 1848 et ayant pour titulaire le Dominicain Ferdinand Kahn.

L'archevêché de *Varsovie*, dont le titulaire, Mgr Felinski, fut exilé à peine arrivé dans son diocèse, a pour suffragants les diocèses de *Wladislaw* (Michel Marszewski, nommé évêque en 1856), *Seyna* ou *Augustow* (sans titulaire), *Lublin* (Vincent Dieukowski, nommé évêque en 1852), *Cracovie*, *Plock* (Franç.-Paul Pawtowski, évêque depuis 1836), *Sendomir* (Joseph-Joachim Goldmann, évêque depuis 1844), et *Podlachie* (Benjamin Szymanski, de l'ordre des Capucins, évêque depuis 1856).

On évalue le nombre des Chrétiens de l'Église russe schismatique, les raskolniks non compris, à 44,000,000 d'âmes, auxquels sont préposés 7 métropolitains, 28 archevêques et 38 évêques.

*Voyez* les articles ÉPARCHIE, GRÉGOIRE XVI, ÉGLISE GRECQUE, LEMBERG, NESTOR, PIERRE LE GRAND, PHOTIUS, POLOGNE, PRUSSE, RASKOLNIKS. Cf. Strahl, *Histoire de l'Église russe*, Halle, 1830; id., *Documents pour servir à l'histoire de l'Église russe*, Halle, 1827; id., *la Russie savante*, Leipzig, 1828; id., *Hist. de l'Empire russe*, cont. par Hermann, dans l'*Hist. des États de l'Europe*, de Heeren et Ukert; Karamsin, *Hist. de Russie*, trad. par Hauenschild; Theiner, *Situation de l'Église catholique des deux rites en Pologne et en Russie*, Augsb., 1841; Schmitt, *Hist. crit. de l'Église russe et néo-grecque*, Mayence, 1840; *Persécutions et souf-*

*frances de l'Église cathol. en Russie*, par un ancien conseiller d'État russe, Schaffhouse, 1848 (l'original est en français); *Réfutation par les documents des erreurs sur l'Église en Russie*, Ratisbonne, 1840 (l'original est en italien); *Allocution* de Sa Sainteté Grégoire XVI prononcée au consistoire du 22 juillet 1842, avec un exposé fait d'après les documents, trad. de l'italien par le P. Gall Morell, Einsiedeln, 1842; *de la Réunion de l'Église russe avec l'Église catholique*, ouvrage du R. P. Rozaven, de la Compagnie de Jésus, disposé et mis dans un ordre nouveau par le prince A. Galitzin, Paris, 1864.

SCHRÖDL.

**RUTH (LE LIVRE DE).** On voit, sous le titre de Ruth (רוּת, LXX, 'Ρούθ), dans le canon de l'Ancien Testament, un livre qui fut considéré dans l'antiquité comme faisant partie de celui des Juges, quoiqu'il renferme un récit appartenant à la dernière période de ces chefs du peuple d'Israël et forme un tout qui ne dépend en aucune façon du livre des Juges. Il raconte simplement un événement de famille. Un Bethléhémite du nom d'Élimélech alla s'établir, durant une grande famine, avec sa femme Noémi et ses deux fils, parmi les Moabites. Élimélech y mourut au bout de peu de temps, et ses deux fils épousèrent deux Moabites, Orpha et Ruth. Ils moururent très-promptement aussi tous deux, sans laisser d'enfants. Noémi retourna dans sa patrie, et Ruth, l'une de ses belles-filles, l'accompagna. A leur arrivée à Bethléhem on faisait la moisson; elles se mêlèrent aux glaneuses et tirèrent de ce travail un léger profit. Pendant qu'elles s'occupaient ainsi, Ruth entra par hasard dans le champ d'un homme de Bethléhem qui était très-bienfaisant et qui se nommait Booz. Celui-ci encouragea la jeune fille, lui demanda son histoire, apprit qu'elle était sa proche parente, l'épousa conformément à la loi, et en eut un fils nommé Obed, qui fut le grand-père de David.

Les thalmudistes désignent comme *auteur* de ce livre Samuel (1), que beaucoup d'exégètes juifs et chrétiens considèrent comme tel. D'autres attribuent le livre au roi Ézéchias, et d'autres à Esdras (2). Son contenu prouve qu'il n'a pu être rédigé par Samuel et qu'il doit dater d'un temps bien postérieur. Les savants modernes sont assez généralement d'avis que la période de l'exil ou celle qui suivit la captivité fut le temps de la rédaction de ce livre (3). Mais il n'y a rien dans cet opuscule qui oblige à descendre autant dans la série des temps. Il est évident par la conclusion, qui renferme une table généalogique de David (4), qu'il faut qu'il soit postérieur à ce roi. La manière dont est expliquée une ancienne coutume observée par les Israélites, suivant laquelle un parent qui cédait son droit à un autre parent ôtait son soulier et le donnait à celui en faveur de qui il se démettait de son droit (5), appartient à un temps bien postérieur à celui de David. On doit en dire autant des formes du langage, en ce sens que cet opuscule renferme beaucoup de formes verbales chaldaïques, comme מָרָא en place de מָרָה (6); שַׂמְתִּי, יָרַדְתִּי, en place de שַׂמְתְּ, יָרַדְתְּ (7), et des expressions propres au dialecte chaldaïque, comme עגן (8), צבט (9).

D'après cela nous pensons que le

(1) *Baba-Bathra*, fol. 14 *b*.
(2) Cf. Corn. a Lapide, *Argum. in libr. Ruth*. Calmet, *Proleg.*
(3) Cf. Bertheau, *le Livre des Juges et Ruth*, p. 237.
(4) 4, 18-22.
(5) 4, 7.
(6) 1, 20.
(7) 3, 3.
(8) 1, 13.
(9) 2, 14.

livre de Ruth date des temps postérieurs de la monarchie judaïque, sans pouvoir déterminer l'époque précise où il parut.

Le *but* du livre est, d'après toutes les indications, purement historique, et tend simplement à conserver le souvenir du merveilleux enchaînement des événements de ce monde, qui réservaient à une Moabite le suprême privilége de devenir l'aïeule de David, dont l'origine, chose remarquable, est ainsi à moitié étrangère et païenne.

Cela étant, il est évident qu'il ne s'agit pas dans ce livre d'un fait imaginaire, mais bien d'un fait réel, et c'est fort à tort que dans les temps modernes on a nié le caractère historique de ce livre. Ce caractère ressort déjà de ce que, si c'était une pure fiction, elle devrait avoir un but, et que, tel qu'il est, l'opuscule, s'il n'est pas vrai au fond, n'a pas de sens apparent et de fin raisonnable. Que l'on prétende que l'auteur veut, par sa fiction, recommander le lévirat, ou augmenter la renommée de la maison de David, ou s'opposer à l'intolérance à l'égard des étrangers, ou recommander les mariages avec des étrangères sous certaines conditions, dans tous ces cas cet opuscule présente des choses inattendues, inutiles, qui ne contribuent point à la fin prétendue du livre, et qui, dans une véritable et pure fiction, n'eussent jamais été admises. Le lévirat, par exemple, eût été bien plus efficacement recommandé par le simple rappel du Pentateuque, et de la loi qu'il contient à ce sujet, que par le récit d'un cas particulier où cette loi fut observée. Quant à la gloire de la maison de David, qui se serait imaginé de la rehausser en lui attribuant une origine semi-païenne par l'intervention des plus cruels ennemis d'Israël, et en les choisissant précisément parmi les gens les plus obscurs de Moab ? Si le fait n'avait pas été réel et historique, un ami de la maison de David ne pouvait l'imaginer en l'honneur de cette maison. Jamais les Hébreux n'étaient intolérants à l'égard des étrangers, lorsque ceux-ci se convertissaient à leur religion et cherchaient, comme il est dit formellement de Ruth, leur refuge sous les ailes du Seigneur (1). Enfin les mariages avec les étrangères n'étaient pas considérés en général comme nuls, quand les femmes embrassaient la religion de Jéhova, et recourir à une fiction pour recommander de telles unions était la chose du monde la plus inutile. D'un autre côté, les motifs positifs qu'on fait valoir pour ne voir qu'une fiction dans l'opuscule sont sans force aucune. Le soi-disant art avec lequel le livre est composé ne prouve rien, car le récit est aussi simple, aussi naturel que possible, et n'offre pas la moindre invraisemblance. Les noms significatifs et symboliques dont il se sert ne prouvent rien non plus, parce que c'est la règle chez les Sémites de recourir à des noms de ce genre, et que les noms des principaux personnages, comme *Booz* et *Ruth*, sont si peu significatifs qu'on ne comprend guère quel parti on peut en tirer. Enfin la prétendue contradiction entre 1, 21, et 4, 3-6, repose sur un malentendu ; מְלֵאָה, dans le premier passage, ne signifie pas la richesse, mais la possession d'une femme et de plusieurs enfants, et le contraire est רֵיקָם. Si Élimélech avait été un père de famille riche, il aurait aussi peu abandonné sa patrie pour une famine passagère que Booz, par exemple. Ainsi rien ne peut ébranler la foi dont ce livre est digne, et c'est en vain qu'on a essayé de l'attaquer.

Cf. Herbst., *Introd.*, II, 1, p. 182, et MOAB ; sur les commentaires, l'art. JUGES (*livre des*), ad finem.

WELTE.

(1) 2, 12.

**RUTTENSTOCK** (JACQUES), docteur en théologie, prieur et abbé des chanoines réguliers de Klosterneubourg, en Autriche, naquit le 16 février 1776 à Vienne. Il fut élevé au gymnase de Sainte-Anne de cette ville, et se distingua parmi ses condisciples par la vivacité de son esprit, par son application et ses rares progrès dans la connaissance des classiques grecs et latins. Après avoir achevé sa philosophie, quoique la vie s'ouvrît facile et heureuse devant lui et que tout sollicitât le jeune et brillant étudiant à rester dans le monde, la piété qui avait éclaté en lui dès son enfance l'emporta, et lui inspira le goût de l'état religieux et des études théologiques. Le 6 octobre 1795 il entra dans l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin, dans l'abbaye de Klosterneubourg (1), termina avec éclat ses études de théologie dans l'abbaye et à l'université de Vienne, prononça, le 30 mars 1800, ses vœux solennels, et fut ordonné prêtre le 8 septembre de la même année. Un goût bien prononcé lui fit embrasser le ministère pastoral, dont il exerça les fonctions avec un zèle infatigable pendant quatre années, soit dans le pèlerinage de Maria Hietzing, près de Vienne, soit à Klosterneubourg même. Quant à ses heures de loisir, il les consacrait aux sciences théologiques. Aussi fut-il, en 1804, nommé professeur d'histoire ecclésiastique et de droit canon dans l'abbaye, où toutefois son talent et son savoir ne pouvaient rester cachés.

Dès le mois de décembre 1809 il fut appelé à suppléer la chaire d'histoire ecclésiastique vacante à l'université de Vienne. En 1811 il administra la cure de la ville et de l'abbaye de Klosterneubourg, dirigea en même temps l'école supérieure, désirant se consacrer tout entier au soin des âmes. Mais à peine eut-il inauguré ses fonctions de curé qu'il fut de nouveau appelé à la chaire d'histoire ecclésiastique de l'université de Vienne, et il fallut l'ordre exprès de ses supérieurs pour qu'il se rendît à ce nouveau poste. En 1813 il obtint au concours le titre de professeur ordinaire.

Ruttenstock s'acquitta pendant dix-neuf années des fonctions de l'enseignement public et mérita la réputation d'un des professeurs les plus remarquables de l'université de Vienne, d'un savant solide, d'un chercheur infatigable. Il consigna les résultats de ses travaux historiques dans les *Institutiones historiæ ecclesiasticæ N. T.*, Viennæ, 1832-34, 3 vol., qui malheureusement ne vont que jusqu'en 1517. Lorsque la place de prieur de l'abbaye de Klosterneubourg devint vacante, par la mort du D. Dunkler, Ruttenstock fut élu par ses confrères, le 8 juin 1830, et le lendemain il reçut la mitre. Ce fut un des prélats qui honorèrent le plus l'abbaye, et son nom ne s'effacera pas des annales du couvent. Il eut la gloire d'achever les magnifiques bâtiments de l'abbaye, d'embellir son église, de créer ses immenses jardins. En 1832 l'empereur François Ier le nomma conseiller de régence, directeur des études des gymnases de tous les États héréditaires d'Autriche, et son impartialité, sa franchise, sa droiture inflexible, son zèle et sa prudence lui valurent l'estime générale. En 1842 l'empereur le nomma chevalier de l'ordre de Léopold. Ruttenstock mourut le 22 juin 1844, à 69 ans, dans le couvent de Klosterneubourg.

C'était un homme de cœur et d'esprit, un savant théologien, un érudit universel, d'un commerce facile, d'un abord aimable, et en même temps un fidèle serviteur de l'Église et de l'État, un prêtre digne, un ami sûr, un sage administrateur, le père de ses subor-

(1) *Voy.* NEUBOURG.

donnés, l'ami autant que le maître de ses nombreux disciples. Il prêcha avec succès, et plusieurs de ses sermons ont été imprimés.

SÉBACK.

**RUYSBROEK** (JEAN), surnommé *doctor divinus*, *doctor exstaticus*, *excellentissimus contemplator*, mystique célèbre du quatorzième siècle, est considéré comme un Allemand par Trithème, quoiqu'il fût vraisemblablement Néerlandais. Il s'inquiéta peu des sciences profanes, de la théologie scolastique, mais s'adonna de bonne heure à la vie intérieure et à la contemplation. Après avoir vécu jusqu'à l'âge de 60 ans, comme prêtre, dans le monde, quoique d'une manière retirée et dans un commerce intime et familier avec Jésus-Christ, il se rendit avec quelques amis dans le couvent solitaire de Grünthal, près de Bruxelles, et y devint prieur des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Ses écrits mystiques, la sainteté de sa vie lui attirèrent la visite de beaucoup d'hommes qui, comme lui, cherchaient les voies intérieures, tels que Gérard Groot, Tauler, etc., etc. (1). Groot lui ayant demandé d'où il avait tiré les choses sublimes que renfermaient ses livres, Ruysbroek répondit que chacun de ces mots lui avait été inspiré par le Saint-Esprit et qu'il les avait tous écrit en présence de la très-sainte Trinité.

Quand il se sentait illuminé par la grâce divine il allait se cacher dans la profondeur des bois, et écrivait ce qu'il voyait et contemplait dans la lumière de Dieu. Son union permanente avec le Christ, qui allait souvent jusqu'au ravissement, ne l'empêchait pas de s'occuper de travaux manuels et de remplir les plus humbles offices du couvent. Il haïssait l'oisiveté, et prémunissait contre elle comme contre la source des erreurs les plus fréquentes dans la vie religieuse.

Il mourut en 1381, à l'âge de quatre-vingt-huit ans. Comme il ne savait pas suffisamment le latin il écrivit ses ouvrages en néerlandais. Gérard Groot, Guillaume Jordan et Laurent Surius les ont traduits en latin, et c'est ainsi qu'ils ont paru au jour en 1552, 1555 et 1692, à Cologne. On ne peut nier que c'est un maître inspiré de la science des saints, et que ses écrits renferment une foule de vérités précieuses; seulement sa terminologie se rapproche souvent de celle du panthéisme et du quiétisme. Mais une foule de passages prouvent clairement que Ruysbroek était fort éloigné de toute idée panthéistique et de toute espèce de quiétisme niant la nécessité des sacrements et des bonnes œuvres. Si en effet on trouve dans ses écrits des passages comme celui-ci : « O Seigneur, je suis tout à toi ! je suis, si ta gloire l'exige, aussi prêt à être englouti dans l'enfer qu'à être transporté dans le ciel; » il ne faut pas les presser de trop près, et il ne faut les considérer que comme les élans exagérés d'un véritable amour de Dieu. Aussi est-ce avec raison que Jean Schönhofen, chanoine de Grünthal, prit la plume en faveur de Ruysbroek contre le célèbre chancelier de Paris, Gerson, qui avait été scandalisé de certaines expressions présentant une apparence de panthéisme dans les œuvres de Ruysbroek. Toutefois Gerson avait nettement envisagé le défaut des écrits de cet auteur, et avait parfaitement raison de rejeter les expressions obscures, vagues et exagérées, et de vouloir que la théologie mystique fût rédigée avec l'exactitude de la théologie positive.

*Voir* Alex. Nat., *Hist. eccles. sæcul. XIII et XIV*, c. 5, art. 6, n. 3; Fleury, *Hist. ecclés.*, ad ann. 1354 et 1381; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXXIV,

(1) *Voy.* GROOT, TAULER.

p. 274-294 ; Ruysbroek, ses *OEuvres*, Francfort, 1731 ; Ullmann, *Quatre Opuscules de Ruysbroek*, en néerlandais, Hanovre, 1848 ; Engelhardt, *Richard de Saint-Victor et J. de Ruysbroek*, Erlangen, 1838. Casseder a publié *quelques Cantiques spirituels* de Ruysbroek dans les Monologues de Gerlach Pétri, Francf., 1824.

SCHRÖDL.

**RYSWICK** (PAIX DE). Elle fut conclue le 20 septembre 1697 et tint son nom du village de Ryswick, situé entre la Haye (1) et Delft, où elle fut signée. On régla à Ryswick non-seulement l'affaire de Simmern ou du Palatinat, qui, après une lutte de neuf années, fut l'occasion directe de la paix, mais encore divers autres points importants jusqu'alors débattus les armes à la main, et dont un des plus graves sans doute fut la reconnaissance de Guillaume d'Orange, roi d'Angleterre.

Les Pays-Bas (2) avaient conquis non-seulement la liberté, mais encore un immense commerce et une puissance véritable sur mer, ce qui avait été la cause de la guerre que, pendant deux ans, Charles II avait faite à la république, et qui avait été terminée par la paix de *Bréda* et l'*Uti possidetis*, le 31 juillet 1667.

Les Pays-Bas trouvèrent un nouvel ennemi dans Louis XIV, qui, après la mort de Philippe IV, roi d'Espagne (1665), père de la reine Marie-Thérèse († 1683, 30 juillet), avait, en vertu du droit de dévolution, élevé des prétentions sur les Pays-Bas espagnols. La Hollande, pour sauver ces provinces, conclut une *triple alliance* avec l'Angleterre et la Suède (1668), et la *paix d'Aix-la-Chapelle* (2 mai 1668) adjugea à Louis XIV les pays qu'il avait conquis. Louis XIV parvint à diviser les alliés, s'unit à l'Angleterre et attaqua de nouveau la Hollande. L'âme de la guerre que la Hollande soutint contre la France fut Guillaume III, prince de Nassau et d'Orange, petit-fils de Guillaume Ier, le libérateur des Pays-Bas, fils de Guillaume II et de Marie Stuart, fille de l'infortuné Charles Ier. Il lutta, comme son aïeul Philippe II, contre Louis XIV, qu'il haïssait d'ailleurs personnellement. Au moment où la guerre éclata la Hollande le nomma capitaine général de l'union et gouverneur des Pays-Bas, dignité qui, en 1674, devint *héréditaire dans la maison* d'Orange. Charles II, roi d'Angleterre, s'était promptement retiré de la lutte, le parlement lui ayant refusé les subsides nécessaires. Il signa séparément la paix de Westminster (19 février 1674). Guillaume perdit par là quelques batailles, plusieurs localités importantes, mais il sut, en perçant les digues, en inondant le pays, tenir si bien l'ennemi à distance que la Hollande se tira d'affaire sans dommage, lors de la paix de Nimègue (1678), tandis que l'Espagne perdit la *Franche-Comté et seize villes* des Pays-Bas.

Guillaume poursuivit un but particulier avec l'armée qu'il avait en apparence levée contre la France. Sa femme était une Stuart, fille de Jacques II, et devait avoir, après la mort de Jacques, des droits sur le trône d'Angleterre, lorsque la femme du roi d'Angleterre accoucha d'une manière inattendue d'un prince. Les uns crurent que c'était une naissance supposée ; les autres craignirent que Jacques II ne rétablît la religion catholique en Angleterre. Guillaume pensa que son beau-pere s'unissait par trop aux intérêts de la France. Les presbytériens et les anglicans se liguèrent pour assurer le trône à Marie, et, sur l'invitation des hommes de ce parti, Guillaume aborda subitement à Torbay, le 5 novembre 1688.

(1) A 3 kil. S.-E. de la Haye.
(2) *Voy.* PAYS-BAS.

L'armée, la noblesse (Churchill-Marlborough), sa propre fille abandonnèrent Jacques, qui s'enfuit, et Guillaume et sa femme occupèrent le trône vacant (*bill of rights*). Jacques, soutenu par une armée française, put à peine se maintenir quelque temps en Irlande.

Après la paix de Nimègue l'ambition de Louis XIV l'entraîna dans de nouvelles luttes. Dans les trois derniers traités de paix une foule de places et leurs *dépendances* avaient été concédées à la France, sans qu'on eût défini exactement ces dépendances. Louis XIV institua alors (1680) à Metz et à Brisach les fameuses *Chambres de réunion*, qui devaient lui attribuer, avec les formes du droit, tout ce qui pouvait d'une façon quelconque être compté parmi les dépendances, et Strasbourg fut, sans coup férir, occupé, le 30 septembre 1681. L'empereur et l'Espagne s'allièrent, les Pays-Bas s'unirent à eux. Mais la perte de Luxembourg (4 juin 1684) effraya les alliés, et l'on conclut à Ratisbonne une suspension d'armes de vingt années, durant lesquelles Louis conserverait, outre Strasbourg, Luxembourg et tous les lieux qu'il avait réunis à la France à la date du 1er août 1681. Mais l'armistice fut bientôt rompu. Louis XIV avait, au nom de la duchesse d'Orléans, sœur de Charles de Simmern, mort sans héritier, élevé des prétentions sur Simmern, Lautern, Sponheim, ce qui détermina une nouvelle guerre, qu'il soutint de 1688 à 1697 contre l'empire, la Savoie, l'Espagne, la Hollande et l'Angleterre. Louis XIV n'ayant pas assez de troupes pour garder les provinces conquises résolut, sur la proposition de Louvois, de dévaster par l'incendie les provinces de la frontière. Ses troupes se répandirent dans la Souabe, la Franconie et les provinces du Rhin. Elles établirent leurs quartiers d'hiver dans le Palatinat, et là commencèrent les incendies. Les troupes mirent le feu partout, après avoir chassé les habitants à moitié nus dans les champs, où beaucoup périrent de faim ou de froid. Mannheim, Heidelberg, Offenbourg, Kreuznach, Bruchsal, Pforzheim, Bade, Rastadt, près de quarante villes furent réduites en cendres. Spire s'était en vain livré, ainsi que Worms; ces deux villes subirent le sort commun. Les tombeaux des empereurs saliens furent profanés dans la cathédrale de Spire, et leurs crânes servirent à jouer aux quilles. Douze cents localités se trouvaient portées encore sur la liste fatale. Une armée Allemande parut sur le Rhin, mais elle ne parvint à repousser les Français au delà du fleuve qu'en 1694. Quoique Louis XIV fût vainqueur, il mit tout en œuvre pour amener la paix; les finances épuisées de la France l'y poussaient, mais surtout la fin prochaine de Charles II, roi d'Espagne, dont la mort devait ouvrir un nouveau champ à l'ambition de Louis XIV. Il devait, dans cette future guerre de succession d'Espagne, se retrouver en face de l'empereur; aussi se montra-t-il tout à fait pacifique, et d'une condescendance extraordinaire à l'égard des alliés, qu'il voulait gagner ou du moins détourner d'une nouvelle confédération avec l'empereur. Louis XIV fit faire des propositions de paix par Callière et Molo, résidents de Pologne à la cour de France. Callière vit directement Guillaume d'Orange à Varbourg, près de la Haye. Les Hollandais demandaient que le congrès eût lieu à Nimègue, Breda, Maestricht, Herzogenbusch, la Haye ou Delft; les alliés à Hambourg, dans une ville de Suisse ou à Stockholm; on finit par décider qu'on se réunirait pour entamer les négociations au château de Nieuburg, près de Ryswick. Charles XII, roi de Suède, servit de médiateur; les négociations

furent confiées aux ministres suédois Lilienroth et Bonde; les plénipotentiaires français furent MM. de Harlay, de Créqui, Callière, l'abbé Thésur pour l'affaire de la duchesse d'Orléans; MM. de Kaunitz, Stratemann et Seilern représentèrent l'empereur.

Seize conférences furent tenues du 1er mai au 29 juin. On fit entendre toutes sortes de plaintes contre la France; mais les Français, qui avaient appris que Barcelone était tombée entre leurs mains, déclarèrent que dans tous les cas leur maître se réservait la possession de Strasbourg, et qu'il ne se tiendrait obligé à rien, si tout n'était réglé avant le 20 août. Les protestants voulaient qu'on accordât aux Calvinistes réfugiés le retour en France et le libre exercice de leur religion. L'empereur Léopold était extrêmement irrité de ce que les puissances servissent de jouet aux Français, et il avait parfaitement raison. Louis XIV avait déjà conclu l'année précédente une paix séparée avec la Savoie, et, pour couvrir de quelque apparence plausible la retraite de cette puissance, Louis XIV envahit avec des forces considérables les États de Victor-Amédée II; le duc fit semblant d'en éprouver une immense terreur et se montra disposé à conclure la paix. Il en savait d'avance les conditions : il devait recouvrer toutes les localités perdues, même Pignerol, que la paix de Westphalie lui avait enlevé (1), recevoir comme indemnité de guerre 2 millions de francs avant la conclusion, unir sa fille, sans dot, au duc de Bourgogne, fils du Dauphin; enfin il devait être mis par le roi de France à l'abri de toutes représailles.

Dès que l'empereur entendit parler de ces conditions il envoya le comte de Mansfeld à Turin, afin de décider le duc à demeurer uni aux alliés jusqu'à la conclusion de la paix définitive; le duc refusa, quoique les alliés pussent, à la paix, lui garantir les mêmes avantages que ceux que lui rapportait un traité séparé. Le duc se mit même nettement du côté de la France, du moment où les alliés protestèrent contre le mariage projeté, et prit le commandement des troupes françaises. Les plénipotentiaires français eurent à Ryswick de fréquentes entrevues avec les représentants des alliés, surtout avec ceux de l'Angleterre. Dans la nuit du 20 septembre, les ambassadeurs d'Espagne, d'Angleterre et de Hollande, se réunirent secrètement et conclurent la paix avec la France, et, quoique l'empereur se plaignît qu'on eût encore une fois conclu une paix clandestine, l'affaire n'en eut pas moins ses suites. On assigna comme terme à l'empereur le 1er novembre. Se voyant abandonné par ses alliés il adhéra à la paix le 30 octobre; le 14 novembre le roi de France ratifia le traité, que l'empereur ratifia de son côté le 7 décembre.

Les points principaux du traité furent les suivants :

1. Une paix inviolable subsistera entre l'empereur, l'empire et la France.

2. Une pleine et entière amnistie est proclamée des deux côtés.

3. La paix de Westphalie et celle de Nimègue seront les bases fondamentales du traité.

4. Tous les territoires situés en dehors de l'Alsace seront restitués à l'empire, que ces territoires aient été annexés à la France par le droit de la guerre ou par un acte de réunion.

L'empereur et l'empire récupérèrent, par cet article, 1,900 localités dans lesquelles la France, en les occupant, avait rétabli la religion catholique, et, parmi celles-ci, beaucoup de petites forteresses, de bourgs fortifiés par les Français sur la rive droite du Rhin. Peu avant la conclusion de la paix les Fran-

(1) Voy. WESTPHALIE (paix de).

çais avaient ajouté à ce 4e article la clause suivante :

« La religion catholique demeurera, dans les localités restituées, dans l'état où elle se trouvera au moment de la restitution. »

Cette clause, qui devait maintenir la religion catholique là où elle n'existait point avant la guerre, mais qui ne rétablissait point le *statu quo* de 1624, excita un tumulte extraordinaire, et cependant les protestants eux-mêmes avaient été la cause de cette clause additionnelle; les Français y auraient à peine pensé si les protestants n'avaient si violemment réclamé le rappel des Calvinistes et la liberté religieuse en leur faveur. Le Pape, les Jésuites, Dieu sait qui encore, étaient les auteurs de cette clause fatale. Kaunitz renvoya les protestants aux Français, et l'Angleterre, la Hollande et la Suède s'adressèrent, en effet, à la France avec une ardeur telle qu'il semblait que c'en était fait de la paix de Westphalie. Mais M. de Harlay leur ferma la bouche en leur demandant sèchement s'ils croyaient que son roi s'intéressât moins à la religion de ses sujets que leurs princes à celle de leurs coreligionnaires. Comme il n'y avait rien à répliquer, ils se plaignirent à l'empereur de ce que le congrès n'avait pas accordé, dans les affaires de religion, la moindre attention à ses ambassadeurs. Mais tous les efforts demeurèrent inutiles. — La France, il est vrai, fit concevoir à Utrecht l'espoir qu'elle abolirait la clause qui soulevait tant de réclamations; mais elle ne fut abolie ni à Utrecht, ni à la paix de Rastadt, ni à celle de Bade. Ce ne fut qu'en 1734 que les protestants parvinrent à la faire supprimer; mais les Français avaient, dans l'intervalle, fermé seize églises calvinistes, et rétabli la religion catholique dans une foule de localités du palatinat du Rhin et le long de la Moselle. Les négociations furent ratifiées des deux côtés, et l'on fut d'autant plus en droit de ne pas s'arrêter à quelques clameurs stériles qu'à la paix de Westphalie les puissances contractantes n'avaient fait aucune attention aux protestations d'Innocent X. — Les électeurs de Trèves et l'évêque de Spire devaient recouvrer leurs États. L'électorat de Brandebourg fut compris dans la paix. L'électeur Frédéric avait rendu des services réels, aussi bien à Guillaume, dans son expédition en Angleterre, qu'à l'empereur et à l'empire, en qualité d'allié. On restitua à l'électeur palatin ses provinces avec Germersheim. Il devait payer 200,000 florins par an à la duchesse d'Orléans, jusqu'à ce que l'affaire fût vidée. Le roi de France et l'empereur devaient être arbitres dans cette affaire, et, dans le cas où ils ne pourraient s'entendre, la décision était remise au Pape. Le Pape décida en effet que la princesse se contenterait d'une somme d'argent. Sponheim, Veldenz et Deux-Ponts échurent à la Suède; le comte palatin, Léopold-Louis, recouvra Veldenz et Lauterbach, l'ordre Teutonique ses commanderies, l'évêque de Worms ses possessions, l'évêque de Liége Dinan, etc., etc. George, duc de Wurtemberg, appartenant à la ligne cadette de Montbéliard, qui avait été chassé en 1684, lors de l'invasion des Français, recouvra ses domaines, sauf le village de Baldenheim. Bade fut compris dans le traité. Les comtes de Nassau, de Linanges, de Durlach, rentrèrent dans leurs principautés. Strasbourg, sur la rive gauche du Rhin, demeura français, et Louis XIV rendit, comme équivalent, Fribourg et Brisach; l'empire recouvra Philippsbourg et Kehl.— Le cardinal de Furstenberg, évêque de Strasbourg, devait être rétabli dans ses droits et domaines, mais on ne lui donna que des indemnités. Les chanoines qui avaient suivi son parti conservèrent leurs cano-

nicats. Le duc de Lorraine obtint la Lorraine et Nancy; Sarrelouis et Longwy demeurèrent à la France.

Dans la paix séparée conclue en février 1679 Louis XIV s'était obligé, en se réservant Nancy et les routes royales, à rétablir le duc Charles IV, général de l'empire, dans ses provinces héréditaires; mais celui-ci préféra demeurer sans États que d'être prisonnier dans ses propres États en France. Son fils, Léopold-Joseph, accepta les conditions de Ryswick, et obtint le duché de Teschen comme dédommagement de ses prétentions aux duchés de Mantoue et de Monferrat. Les landgraves de Rheinfels obtinrent également leurs anciennes possessions. Furent compris dans la paix le roi de Suède, les cantons suisses et leurs confédérés, l'évêque et le diocèse de Bâle. Les bénéfices ecclésiastiques demeurèrent à leurs détenteurs. Guillaume III fut reconnu roi d'Angleterre.

Tel fut pour les Pays-Bas le résultat de huit années de souffrances continues (1). L'Espagne recouvra ses villes des Pays-Bas. Jacques II ne fut pas même nommé. Il s'adressa en vain à tous les princes et protesta finalement contre le traité. Obtint-il, comme on le prétendit, un apanage annuel de Guillaume? C'est fort douteux. Il perdit tous ses adhérents et tout espoir de secours étrangers.

Cf. Schmidt, *Hist. des Allemands*; Damberger, *le Livre des Princes*; Menken, *Vie de l'empereur Léopold Ier*, *de Louis XIV*, Francf. et Leipzig, 1708. Cf. GUERRE DE TRENTE-ANS, PRUSSE, DROIT DE RÉFORME, PRATIQUE RELIGIEUSE, RECEZ DE LA DÉPUTATION DE L'EMPIRE, RHÉNANE (*confédération*).

EBERL.

(1) *Voy.* GRANDE-BRETAGNE.

FIN DU TOME VINGTIÈME.

# TABLE DES MATIÈRES

## DU VINGTIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU VINGTIÈME VOLUME.

| | | |
|---|---|---|
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |